/3 a

OONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTiIICAS
PATRONATO "RAIMUNDO L.ULIO" — INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

BIBLIOTECA DE TEÔLOGOS ESPANOLES
DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPANA
VOLUMEN 14

DOMINGO BÂNEZ, O. P.

COMENTARIOS INEDITOS A LA PRIMA SECUNDAE DE SANTO TOMAS

EDICIÔN PREPARADA POR EL

R· P. MTRO. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

TOMO III

DJE GRATIA DEI (qq. 109-114)

(A 8)

MANRESA HALL
LIBRARY

SALMANTICAE
Apartado 17
1948

B ·

/?3

v·3

Nihil obstat

Fr. J. M. Ramîrbz, O. P. Fr. Vhnantius D. Carro, O. P.

Imprimatur

Fr. Josbphus CU0RVO, O. P.
Prior Prov.

Salmanticae, 16-VIII-i6.

Imprimatur

Fr. Franciscus. O. P.
Episcopus SaJlmant.

14 *septembris 1946*

Imprenta de Aldecoa - Burgos

INTRODUCCIÔN

1. — **El manuscrite y su historia.** — Aqui tienes, querido lector, un nuevo tratado inédito de lecturas banecianas; incompleto, es verdad, pero, con todo, en la mejor forma que, después de haber rodado durante très siglos y medio por los rincones de bibliotecas, ha sido posible restaurar el texto primitivo.

El manuscrito 650 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca que utilizamos para esta ediciôn, ùnico que nos queda de Bânez sobre el tratado *De Gratia,* esta incompleto. A lo que puede conjeturarse por lo que resta de él, el côdice en el momento inmediatamente anterior de adquirir la forma que actualmente présenta, constaba de trece cuadernillos, al parecer sueltos o ligeramente unidos entre si, de doce folios cada uno, en tarnano de quince por veinte centimetros, salvo el cuadernillo décimo, que contenia y contiene solo once folios. Cada cuadernillo llevaba, y lleva, en su primer folio recto, al margen superior, en medio, el numero de orden, a la izquierda, *M.°,* y a la derecha, *Bânez.* En los cuadernillos tercero y cuarto han desaparecido casi por completo esas indicaciones, alcanzadas por la guillotina del encuadernador.

Algùn tiempo después de su composicion, desde luego en pleno siglo xvii, el dueno del manuscrito, viendo que los cuadernillos sueltos, o casi sueltos, eorrian el riesgo de extraviarse, quiso encuadernarlo, siquiera en rùstica. Pero la humedad a que estuvieron expuestos durante varios anos habia hecho en ellos estragos. En el final del cuadernillo séptimo, por su parte superior, el papel comenzaba a deshacerse, y el cuadernillo octavo, en sus primeros folios, ofrecia aspecto tan lamentable, que el poseedor decidiô prescindir de él por çompleto. Asi, el manuscrito primitivo, que habia perdido ya una parte, o sea, los ùltimos folios (pocos, al pa-

recer), en donde se comentaba el articulo décimo de la cuestiôn 114, y tal vez se daba principio o exponia el croquis del segundo tratado, al que se remite con frecuencia Bânez, perdia ahora de golpe doce folios con casi todo el comentario de la cuestiôn 111 y el primer articulo de la 112. Y no terminaron aqui las quiebras. For no haberse tornado la precaution de protéger los primeros folios con unas simples guardas, dos de ellos, que comprendian la introduction del tratado y el enunciado del primer articulo de la cuestiôn 109, han desaparecido también después de la encuadernaciôn. El côdice queda, pues, sin principio ni fin, y, por supuesto, a primera vista sin enunciado alguno que indique su procedencia.

Al revisar de nuevo el actual bibliotecario de la Universitaria, don Fulgencio Riesco, uno por uno, los manuscrites de su departamento, para rehacer la catalogaciôn detallada, viô con grata sorpresa, por el enunciado que llevan al frente los cuadernillos, que se trataba de una lectura escolar de Bânez. Inmediatamente, como sabia que venia yo trabajando en la publication de estas lecturas, lo puso en mi conocimiento.

A este accidentado historial del côdice podemos anadir que se debe al mismo amanuense que copié el manuscrito 305 de la mencionada Biblioteca Universitaria, utilizado ya para la edition del tratado *De peccatis,* de Bânez. No es rigurosamente académico —como tampoco lo era aquél—, si bien parece copia en limpio hecha por el mismo escolar de las notas tomadas por él en el aula. A pesar de sus deficientias, resulta en lo bâsico un excelente medio para rehacer la lectura de Bânez sobre esta materia.

Modernamente se han numerado los folios de 1 a 138. Hay folios 44 y 98 bis, de modo que en total son 140 folios.

Penetrando un poco mâs en el contenido del manuscrito, se advierten en él otros defectos, afortunadamente de poca trascendencia. Hay, desde luego, un vatio por haber dejado el amanuense en blanco varias lineas (q. 113, a. 5, n. 1). Pero los mâs ordinarios son debidos: a mala audition de lo dicho por el profesor, a mala interpretation del oyente al transcribir en limpio lo que anotô en el aula, o, en fin, a incorrecciones diversas que se deslizan en el curso de la copia. Indicios de audition defectuosa son el empleo de *conatur* por *ponatur, nullo por illo, nam por an, 'Medina* por

Molina, consiliens por *consilii est, dilectionem* por *electionem, caritas* por *qualitas, hujusmodi* por *cujusmodi;* de transcription, *quo nam quamlibet creaturam* por *quo naturam quamlibet creatam, sententia* (ss.°) por *justitia, naturaé* (ntrae) por *nostrae, non fuit* por *non fiunt, qui enim* (qui. n.) por *quin, id enim* (id. n.) por *idem*. A uno de estos dos fenômenos debe atribuirse también el empleo de *rigore* por *vigore, infima* por *infirma, quod* por *post, interroganti* por *interrogatur, quamvis* por *quodvis, operari* por *operire, requiritur* por *requirit*. Otros defectos de copia no subsanados al revisarlo su autor quedan todavfa en el manuscrito, como *referibUia* por *refert, substantialem* por *susceptionem, sententia* por *justitia, gaudent* por *debent*. Estos descuidos pueden repararse, en la mayoria de los casos, con solo atender al contexto; de modo que la version que nos transmite el manuscrito représenta con bastante fidelidad la exposition literal dada p'or el profesor en el aula.

Lo irreparable, por no conocerse hasta el présente otros manuscritos paralelos, son las lagunas correspondientes a los folios desaparecidos. Para no dar un comentario incompleto las hemos suplido en la introduction y en la cuestiôn 111 y articulo primero de la 112 con otra lectura de Pedro de Herrera (Biblioteca del Cabildo de Palencia), sucesor de Bânez en la câtedra de prima, quien explicô esa materia *De gratia* en 1607; y el articulo ultimo de la cuestiôn 114, que también falta en el manuscrito, con otro de Mancio de Corpus Christi (Biblioteca Provincial de Gerona, cod. 9-92). Nuestro deseo hubiera sido servirnos de Pedro de Ledesma o de Diego de Lorenzana, sustitutos de Bânez en otras ocasiones; pero la lectura del primero sobre ese tratado (Palencia), en lugar de ser un comentario articulo por articulo, adopta la forma de disertaciones, y la del segundo (Toledo, Biblioteca dei Seminario) se limita a comentar los primeros articulos de la cuestiôn 114.

Si algùn dia se logra dar con otra lectura baneciana sobre este tratado—lo que pudiera suceder—, tendriamos manera de suplir lo que hoy es forzoso presentar en forma incompleta. Aun asi, dada la importanda de esta materia, y mâs tratada por un teôlogo tan caracterizado en ella como el nuestro, lo que ahora se publica ha de despertar interés entre los profesionales.

Otra laguna todavia mayor présenta nuestro manuscrite, de la cual no hemos hablado aim por creer que esa parte nunca estuvo incorporada al mismo. Nos referimos al *segundo tratado De gratia,* que él anuncia reiteradamente y a que se remite en el curso de la lectura, por lo menos una docena de veces. Cuando terminé la exposición analitica de las cuestiones *De gratia,* estaba muy adelantado el curso para empezar una nueva serie de lecciones; y luego, a poco de comenzar el curso siguiente, se le autorizé para leer por sustituto a causa de sus enfermedades. Ese segundo tratado, aun cuando lo tuviese compuesto, no lo dié, pues, en el aula.

A través de las referencias que hace a él podemos rastrear algo de su contenido. Desde luego, alli habia de precisar lo que atane al concurso divino con las causas segundas, no como causa parcial influyendo en el efecto, segùn querian algunos *teôlogos neotéricos,* sino en las mismas causas (cf. q. 109, a. 1, n. 2). Contra los mismos habia de probar que Dios aplica su virtud y mueve fisica, y no solo moralmente, a la voluntad para el acto bueno (ib.). Igualmente habia de refutar el congruismo (ib. nn. 10-11). Con gran amplitud se proponia estudiar las diversas clases de auxilios actuales (ib. a. 2, n. 51), distinguiendo bien los de orden natural de los del sobrenatural (ib. a. 4, n. 3) ; a lo que seguiria el tema de la preparación a la gracia (ib. a. 7, n. 5) y la necesidad de ésta para la perseverancia (ib. a. 10, n. 18). Punto obligado habia de ser la concordia de la gracia con el libre albedrio (cf. q. 112, a. 3 y q. 114, a. 1, n. 4).

Este tratado, que, al no figurar en el manuscrit© salmantino, lo dâbamos por perdido, o, en todo caso, otro tan similar que lo sustituye perfectamente, por fortuna no ha perecido. Se encuentra en Roma, en el Archivo Generalicio de la Orden de Predicadores, registrado con la signatura XIV-165. No es autégrafo, pero si de indiscutible autenticidad baneciana, como lo atestiguan las repetidas referencias en primera persona a sus propios escritos y las notas y correcciones autégrafas del teélogo mondragonense que aparecen con frecuencia en él.

Las referencias al tratado primero, o comentario a la materia *de gratia,* que se encuentran también en él (segunda parte, cap. 1, numéro 4; cap. 2, nùm. 6, y cap. 3, nùm. 6), indican suficiente-

mente su conexiôn con dicho comentario, y, por tanto, su identificaciôn sustancial con el *tractatus secundus.* Lo cual se corrobora aun mâs por otro ejemplar, dé texto algo distinto, que se conserva igualmente en el mencionado archivo con la misma signatura, segùn el cual se terminé el tratado a 8 de septiembre de 1600, o sea, a poco de concluir Bânez la exposición de la materia *de gratia* y un mes antes de comenzar el curso siguiente, al principio del cual nuestro teélogo obtuvo la jubilación.

El malogrado Padre Maximiliano Canal (t 1945) habia hecho una copia dei *tractatus,* sin duda con idea de publicarlo. Y en la remesa de papeles suyos que acaba de Hegar a Salamanca, sin la menor diligencia por nuestra parte y de manera providencial, ha venido a nuestras manos en el momento mismo en que corregiamos las pruebas de esta introduction y del comentario. Pedida urgentemente una reproducción fotogrâfica del manuscrite romano, gracias a los buenos servicios de los Padres Aniceto Fernandez y Francisco P. Muhiz, hemos podido confrontar con él la copia del Padre Canal. Y convenientemente corregida y hecha la distribution del texto y comprobación de referencias, con la debida autorización de la censura, hemos creido necesario incluir un estudio tan luminoso como este a continuation del comentario, como complemento obligado y parte integrante dèl mismo en el plan del autor.

2. — Autenticidad baneciana y cronologia de esta lectura. — Volviendo ahora al cédice salmantino, diremos que su autenticidad, tomada en general, es extremo que no admite la menor duda. Porque no existe solo la indication que aparece al frente de cada cuadernillo, *Maestro Bânez,* lo cual a veces puede fallar, y falla en otros casos, por intervenir de improviso un sustituto que no se registra en la copia en limpio; sino principalmente por las continuas referencias y remisiones del profesor a sus *Comentarios a la primera parte* (alguna vez, a la segunda edition, especificândola: cf. q. 114, a. 5, n. 13), a los de la *Secunda secundae* y a su relección *De augmento caritatis.* Dos veces aparece la referentia a ésta (ib., a. 4, η. 1 y a. 8, n. 4) y dieciocho repartidas a lo largo de la lectura a sus Comentarios impresos a la *Suma.*

Los registros universitarios corroboran esa impresión y nos

permiten precisaria algo mas, si bien no todo lo que fuera de desear, a causa de sus lagunas.

En el de Cuentas, se dice que Bânez durante aquel curso "no fué multado; repitiô; ganô residuo", o sea, que en todo cumpliô con la ley.

En el de Visitas de câtedras, falta en la primera serie, de enero, la correspondiente a Bânez. En la segunda, hecha a 19 de abril, declaran los testigos "que va leyendo la materia *De gratia,* art. 2, q. 113 de la *Prima secundae,* e ha leido continuamente y lee in voce (explicando) toda la hora, y lo demâs (media hora) da in scriptis (dictando) ; y lee muy bien e a provecho y en latin conforme a estatutos". Las otras dos visitas correspondientes al tiempo dei curso ordinario no se hicieron. En la ùltima de verano actuaban, como era costumbre, los sustitutos.

Por los registres de Claustres sabemos que la presencia de Bânez en ellos es continua, salvo durante cuarenta dias, del 12 de enero al 23 de febrero, que invirtiô en el viaje a Madrid, acompanando al rector, para asuntos de la Universidad y dar el parabién a Felipe IH por su boda y regreso de Valencia a Castilla. En otra ocasiôn nos hemos ocupado de las peripecias de este viaje, hecho en el rigor del invierno y con no pequeno riesgo, siendo él anciano de setenta y dos anos y con muchos achaques (1). Al informar al claustro en el regreso, el rector mismo encareciô los buenos servicios de nuestro religioso, con cuya "autoridad y amparo y buena industria y diligencia se habian hecho las cosas que la Universidad mandé con mâs brevedad y mejor despacho" (2).

Ignorâmes quién fué el sustituto de Bânez durante esa ausencia. La materia debia de ândar enfonces por la q. 110. Al final de la 109 (a. 10, n. 18) hay un indicio manifiesto de la actuaciôn del sustituto : "Est ultimum dubium circa articulum decimum—se dice alii—utrum homo justificatus indigeat auxilio gratiae Dei ad perseverandum in gratia usque ad finem vitae. Sed hanc quaestionem sapientissimus magister [nempe Banes] reservat tractandam in secunda parte hujus materiae." Poco despues (q. 110, a. 2, n. 18) apareee otra anomalia, indicadora también de la intervenciôn dei

(1) *Actuation del maestro Domingo Bânez en la Universidad de Salamanca,* en *La Ciencia tomista,* t. XXVI (1922), pp. 72-73.

(2) Libro de claustros de 1599-1600, claustro de 4 de marzo, fol. 27 v.

sustituto. Para ilustrar la solution del sexto argumento propuesto en el dubio, se lee alli en nuestro côdice: "Videantur nostra *Commentaria* in 2, 2, q. 25, de augmento caritatis quae *eleganter pertractant* rem hanc." De ser eso de Bânez mismo, a cuyo comentario se remite, él no pudo emplear tal expresiôn. En cambio, en el sustituto cuadra perfectamente. El alumno, sin darse plena cuenta dei caso, reprodujo la remisiôn, poniendo en primera persona lo que el suplente habia enunciado en tercera. Otro tanto debiô de sucederle en la referencia dei nùm. 11 de ese mismo articulo.

Toda la exposition de la cuestiôn 110 parece ser del sustituto, si bien utiliza la lectura del propietario.

Este debiô de reanudar sus tareas en la q. 111; pero ésa precisamente falta en ej manuscrite, habiendo tenido que suplirla con otra de Herrera. La gran diferencia de estilo entre éste y el comentario baneciano excluye la identification del anônimo sustituto con el mismo Herrera, aunque se encontraba a la sazôn en Salamanca.

Del présente comentario a las cuestiones 109-114 corresponde^ pues, a Bânez las qq. 109, 112, 113 y 114, salvo los pequenos fragmentos ya indicados. La cuestiôn 110 es del sustituto, si bien se sirve de la lectura de Bânez. La 111 pertenece a Herrera. Descontada ésta, tenemos, por tanto, en lo fundamental una lectura baneciana, cosa fâcilmente perceptible, tanto en lo que se refiere al estilo como a la doctrina, por cualquiera que esté algo familiarizado con los escritos del gran teôlogo.

La lectura procede del curso de 1599-1600, y es lo ùltimo que explicô Bânez en su câtedra de prima, puesto que al comenzar el curso siguiente, por razôn de enfermedad crônica, se le autorizô para desempenar la câtedra por sustituto (3). Que la lectura procede de ese curso, y no del de 1585-86, en que explicô él la misma materia, se deduce con toda evidencia por las referencias al tomo

(3) La cronologia de las lecturas de Bânez la hemôs expuesto en nuestro estudio *Valor doctrinal de las lecturas del P. Bânez,* en *La Cienda tomista,* t. XXXIX (1929), pp. 79-81. Acerca de la jubilaciôn de este catedrâtico, véase el citado estudio *Actuaciôn del maestro Domingo Bânez...,* en *La Ciencia tomista,* t. XXVI (1922), paginas 216-223.

segundo de sus *Cornentarios a la primera parte,* publicado en 1588, y a la relecciôn *De augmento caritatis,* dada en el curso de 1589-90 e impresa en 1590; y sobre todo, por las citas que hace de obras ajenas publicadas por primera vez a partir de ese mismo ano, a saber: *Relectio de gratia Christi* (q. 110, a. 2, nn. 13, 18 y 37), del P. Juan Vicente, editada en Roma en 1590 (4); el Comentario de Zûmel a la *Prima secundae* (q. 109, a. 7, n. 5 y q. 110, a. 4, n. 8), editado en 1594, y el opùsculo de Suarez *De concursu, motione et auxilio Dei* (q. 109, a. 1, n. 10 y a. 4, n. 3), impreso en Madrid en 1599.

3. — Nuestra **edition.** — Quizâs algùn lector exigente eche de menos una mayor diligenda en la comprobaciôn de las citas y referendas. Reconocemos que en ese punto se podria haber hecho todavia mâs, si bien estamos seguros de que el fruto no corresponde al esfuerzo. Quienes hayan trabajado en la reediciôn de textos similares saben cuân dificil es identificar esas citas, aducidas frecuentemente de memoria y *quoad sensum,* sin precisar las fuentes, o habiéndose alterado o perdido a través de la transcripciôn dei alumno alguno de los elementos que nos orientarian en su busqueda. En esas condiciones, ha sido preciso reducir la consignation a las citas literales; pues a veces, después de recorrer todo el libro o tratado de referentia, no siempre se ha logrado dar con el texto que se buscaba. Tal ocurre, por ejemplo, con el de Terentio: "Nihil suave meritum est mihi" en el *Pormiôn* (cf. q. 114, a. 1, n. 2) y con algunas maximas agustinianas, como aquella: "Reddis debita, nulli debes" (cf. q. 114, a. 1, n. 12).

En no pocas ocasiones ha habido que rectificar la numeration de las citas dadas por el manuscrito. Tampoco las atribuciones son siempre légitimas. El *De vocatione omnium gentium* lo atribuye Herrera (y lo propio hace Bânez aqui y en otros tratados) a San Ambrosio, a cuyo nombre figura en la ediciôn de Paris, 1568, que él utilizaba. El *Scriptum ad Hannïbaldum,* tanto Bânez como Herrera lo dan también como auténtico de Santo Tomâs. El mismo Herrera atribuye el *De ecclesiasticis dogmatibus* a San Agustin, cuando es sabido que procede de Genadio de Marsella.

(4) Sobre esta ediciôn, véase· nuestro estudio *El P. Juan Vicente Asturicen.se.* en *Archivum FF. Praedicatorum,* vol. XI (1941), pp. 5-50.

Frecuentemente, en el curso del comentario suele reproducir Bânez el texto de Santo Tomâs y el comentario de Cayetano, precedidos de una alusiôn explicita o implicita. La reproducciôn, como hecha generalmente de memoria, no siempre es del todo literal. Alguien, sospechando que la discrepancia podria venir del alumno, nos ha aconsejado que enmendâsemos el texto del manuscrite por el de las ediciones modernas, de mayor solvencia. Pero no hemos querido adoptar procéder tan arriesgado, prefiriendo dejar el texto como estâ, siempre que forme sentido, si bien lo hemos incluido entre comillas cuando es literal o las divergencias son de poca consideraciôn.

Igualmente hemos respetado la repetition de la premisa mener en forma équivalente *(sed iste effectus formalis...)* que aparece en la prueba de Escriturâ (Secundo probatur) en la q. 110, a. 2, n. 9, por tratarse de una repetition tipica del dictado reproducida fielmente por el alumno.

En la presentation, distribution y numeration del texto hemos seguido las mismas normas que en los tomos anteriores.

No queremos encarecer las dificultades de un trabajo hecho con tanta escasez de materiales, y éstos de calidad tan inferior, al menos en cuanto a la forma. Pero el benévolo lector debe tenerlo en cuenta para no pedir imposibles. Una lectura en las condiciones de la nuestra, sin principio ni fin, con frecuentes lagunas y demâs taras que quedan indicadas, hubiera continuado sepultada en el montôn de papeles amorfos donde ha estado durante très siglos y medio, perdiendo cada dia trozos sustanciales, a no ser por alguna de estas tres circunstancias, o mejor, por las très a la vez, que en ella concurren: que se trata de una lectura baneciana; que versa acerca de una materia estudiada por su autor con todo interés, y que el texto por ella transmitido es el mismo que saliô de la pluma del insigne catedrâtico de prima.

Reciban cuantos nos han ayudado con su asesoramiénto o de obra en la confrontation dei texto (PP. M. Morân y Elorza) y en la identification de las citas (PP. A. Alonso y A. Olivar) el testimonio de nuestra gratitud. En especial queremos expresar nuestro reconocimiento al P. Santiago Ramirez, quien ha tenido a bien, restando tiempo a sus meritisimos trabajos, leer todo el manuscrite, haciéndonos atinadas observaciones.

Sin esta colaboraciôn, aparté de retrasarse la publicaciôn ciel présente volumen, tal vez no hubiéramos pasado adelante en la preparation de los siguientes, abrumados por el trabajo y las dificultades que implica continuar una labor tan enojosa, cuya segunda parte, la relativa a los comentarios de los tratados *De Incarnatione* y *De Sacramentis,* se présenta en forma aùn mâs ardua que los tratados de la *Prima secundae.* Quiera Dios darnos salud y tiempo para llevar a feliz término lo comenzado.

QUAESTIO CENTESIMANONA (')

De exteriori principio actuum humanorum, scilicet de gratia

1. — Dubitatur circa istum titulum, an gratia vere sit principium exterius actuum humanorum.

Videtur quod non. *Primo* quia gratia inhaeret animae et est intrinseca cordibus nostris, ut habetur *Jer.,* 31, et in concilio Tridentino sess. 6, can. 11: ergo non est principium exterius.

2. — *Secundo.* Gratia est habitus, ut patebit q. 110: ergo est principium intrinsecum actuum humanorum; id enim est de ratione habitus, ut docet divus Thomas supra in introductione quaest. 49.

3. — *Tertio.* Gratia est principium multarum operationum supernaturalium vitalium voluntariarum: ergo principium intrinsecum. Antecedens patebit in decursu hujus quaestionis. Et consequentia probatur quia, teste Aristotele 2 *De anima,* text. 12, et divo Thoma supra, q. 6, a. 1, et 2. 2, q. 23, a. 2, principium talium operationum debet esse forma intrinseca.

4. — Sed contra est auctoritas divi Thomae.

Pro hujus declaratione supponenda est significatio et varia acceptio hujus termini "gratia". *In primis* gratia dicitur quia gratis datur. Ita Augustinus Psal. 17, 43 et 49, et id signat Paulus *ad Rom.,* 4 (v. 4) dicens: *Ei qui operatur,* id est meretur, *merces non imputatur secundum gratiam;* et cap. 11 (v. 6): *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia.* Sed quia, teste divo Thoma 1 p., q. 38, a. 2, quod in libera donatione primum tribuitur est ipsa voluntas et amor, quem aliciunt aliqua bona, cuique debetur gratitudo et a quo proveniunt multa beneficia, ideo

(') P. Petrus de Herrera.

gratia extenditur ad omnia ista significanda. Unde *primo* gratia [sumitur] pro libera voluntate amante aliquid. Unde *Jer.,* 31 (v. 2) dicitur: *invenit gratiam in deserto populus,* etc., id est, voluntatem Dei inclinatam ad benefaciendum illi. Sap. 16 (v. 25) : *Omnium nutrici gratiae tuae deserviebant,* id est voluntati tuae. Et *ad Rom.,* 4 (v. 5) : *Reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiae Dei,* id est amoris et voluntatis Dei. Et de hac intelligitur Scriptura quando in ea dicitur invenisse aliquem gratiam, id est amorem alicujus, et quando Augustinus 2 *De praedestinatione sanctorum,* cap. 15,, dixit, eadem gratia hominem fieri Christianum, et Verbum factum esse hominem, id est eadem bona voluntate, quia Deus est unitus humanitati medio aliquo dono gratiae (1). Vide divum Thomam infra, q. seq., a 1, et 3 p., q. 2, a. 1, et in 2 d. 26, q. 1, a. 1, et Abulensem *Matthaei* 19, q. 174 ad primum.

Secundo accipitur gratia pro bono consiliante amorem et aliciente voluntatem, ut *Esth.,* 15 (v. 17) : *Facies tua plena est gratiarum; Eccli.,* 26 (v. 16) : *Gratia mulieris sedulae,* etc.; et *Prov.,* 31 (v. 30) : *Fallax gratia et vana est pulchritudo.*

Tertio accipitur gratia pro gratitudine debita amori et voluntati. De qua divus Thomas 2. 2, q. 106, et Agustinus, lib. *83 QQ,* q. 31, et Cicero in lib. *De inventione.* Ita accipitur in illo *II Reg.,* 16 (v. 17) : *Haec est gratia ad amicum?,* id est gratitudo; et *Eccli.,* 35 (v. 4) : *Retribuet gratiam qui offert similaginem,* quia scilicet illa *Lev.,* 7, jubebatur offerri pro gratiarum actione.

Quarto accipitur pro quolibet dono proveniente a libera voluntate donantis, sive hominis, sive Dei, etiamsi illud sit ordinis naturalis. Hominis quidem, ut *Eccli.,* 3 (v. 34) : *Deus protector est ejus qui reddit gratiam,* id est eleemosynam; et cap. 7 (v. 37) : *Mortuo ne prohibeas gratiam,* id est eleemosynam vel orationem. Dei vero, quia ita docent Augustinus 4 *Confessionum,* cap. 16, Psal. 144, Epistola 91 et 105, et lib. *De nat. et gratia,* cap. 10, 11 et 53; Chrysostomus homil. 29 in Matth., homil. 31 imperfecti, et homil. 13 in Joan, et Hieronymus in epist. ad Cyprianum, super Psal. 89. Et ita acceperunt gratiam patres conciliorum Milevitani et Cartaginensis in epistola ad Innocentium, de quo vide Driedo-

(1) S. August., *De praedest. sanct.,* c. 15, n. 31. ML· 44, 982.

nem lib. *De gratia et lib. arbitrio,* tract. 2, cap. 2, parte prima; et ita etiam accipitur in sexto Synodo generali, act. 11 in epistola ad Sofronium quando dicitur, angelos per gratiam esse immortales, id est per naturam suam gratis productam.

Ultimo accipitur specialius pro dono supernatural! excedente naturam. Et in hac significatione, teste Augustino 1 *Retractationum,* cap. 25, sumitur dupliciter. Uno modo generalius pro quocumque dono supernatural!. In qua significatione lex evangelica et beatitudo vocantur gratia. Nam de prima dicitur *Joan.,* 1 (v. 17) : *Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum;* et *ad Tit.,* 2 (vv. 11-12) : *Apparuit gratia Dei... erudiens nos.* De secunda vero patet ex illo *Joan.,* 1 (v. 16) : *De plenitudine ejus accepimus, gratiam pro gratia,* id est beatitudinis praemium. Alio modo sumitur stricte pro gratia habituali justificante nos et reddente gratos Deo, juxta illud *ad Rom.,* 3 (v. 24) : *Justificati gratis per gratiam ipsius;* et *ad Hebr.,* 12 (v. 28) : *Habemus gratiam per quam serviamus placentes Deo.* Et licet haec sit objectum principalius hujus tractatus, adaequatum tamen objectum illius est gratia ut sumitur communiter pro dono supernatural!.

5. — Quo supposito ad dubium propositum sunt *quinque modi* dicendi. *Primus* est titulum esse falsum nec esse divi Thomae. Ita Gabriel Vazquez hic. *Secundus* est Conradi hic, quod gratia dicitur principium extrinsecum non secundum se, sed ut procedit a Deo, qui est principium extrinsecum nostrorum actuum adjuvans nos per gratiam. *Tertius* est quod gratia est principium extrinsecum a permissive, quia aliquod auxilium gratiae saltim morale est extrinsecum. *Quartus* est quod gratia dicitur principium extrinsecum actuum quia non est in ipsa potentia elicitiva actus hujusmodi ut sic, scilicet in voluntate, licet sit intrinsece in essentia animae, sicut supra q. 78 ostenditur hominem peccantem ex passione peccare ex principio extrinseco quia, licet passio sit intrinseca homini in appetitu sensitivo, tamen est extrinseca voluntati, a qua procedit omne peccatum ut sic. *Quintus* est quod actus humanus supernaturalis formaliter et substantialiter habet duas entitates: alteram naturalem correspondentem virtuti naturali potentiae a qua elicitur secundum rationem formalem sui objecti; alteram supernaturalem correspondentem auxilio gratiae. Et quia haec ratio est omnino extrinseca priori, ideo gratia quae solum elicit istam

entitatem, dicitur esse principium extrinsecum actus humani ut sic, id ést secundum rationem naturalem qua est humanus.

6. — Sed pro explicatione dico primo: *Isti quinque modi explicandi titulum quaestionis sunt insufficientes.* De *primo* patebit conci. 2. De *secundo* etiam probatur, quia alias, justitia originalis, lumen propheticum et species supernaturales etiam essent principia extrinseca, cum non procedant necessario ab aliquo priori principio supernatural! in quo radicentur, sed a Deo qui est principium extrinsecum. *Tertius* vero, quia talis titulus saltim non poterit verificari de auxilio gratiae physico, quod semper est intrinsecum, ut infra dicetur. Et praeterea non posset absolute dici gratiam esse principium extrinsecum magis quam intrinsecum, cum etiam inter auxilia moralia gratiae dentur multa intrinseca; sicut licet detur aliqua species intelligibilis subsistens et non intrinsece inhaerens, sicut essentia divina, non ideo dicimus species intelligibiles esse subsistentes et principia extrinseca nostrarum intellectionum. Similiter *quartus* verificari nequit universaliter de omni gratia ut hic loquimur. Nam auxilia physica gratiae et multae gratiae gratis datae sunt in eisdem potentiis a quibus eliciuntur actus humani. V. gr., auxilia actualia physica et supernaturalia quae dantur ad eliciendos actus fidei, intellectus et voluntatis, sunt in eisdem potentiis a quibus eliciuntur tales actus, de quo infra. Similiter fides, quae est gratia gratis data, est in intellectu, a quo elicitur, certissima supernaturalium cognitio pro qua ponitur. Tandem *quintus* falsus est, quia ex illo sequitur actus supernaturales fidei secundum suam substantiam et essentialiter non esse supernaturales. Consequens non est admittendus. Ergo. Sequela patet, nam substantialiter et essentialiter sunt vitales et humani; sed ut vitales et humani sunt naturales: ergo. Minor vero probatur, nam secundum suam speciem ultimam sunt supernaturales: ergo et secundum suum genus et secundum totam suam substantiam; alias non essent simplices actus, sed compositi ex duobus. Confirmatur. Quia alias non requireretur principium intrinsecum et formale ad actum caritatis secundum suam specificam rationem et ut est supernaturalis. Consequens ostenditur falsum 2. 2, q. 23, a. 2: ergo. Sequela probatur. Tota ratio quare ibi probatur requiri tale principium, et Spiritum Sanctum non posse esse principium actus caritatis, est quia ille actus est voluntarius,

qui proinde debet procedere a principio intrinseco. Sed secundum istum modum dicendi, ille actus ut est caritatis et supernaturalis, est entitas distincta a seipso ut est voluntarius et humanus. Ergo ad illum ut est caritatis et supernaturalis secundum rationem suam specificam non requiritur aliquod principium formale intrinsecum, sed poterit esse ab Spiritu Sancto.

7. — Dico secundo: *Gratia dicitur principium eoctrinsecum humanorum actuum quia est extra et supra omne debitum et capacitatem naturae subjecti operantis.* Declaratur hoc. Quia gratia de qua loquimur est omnino supernaturalis. Sed, ut dicemus infra, supernaturalia excedunt omnem capacitatem cujuscumque naturae, etiam creabilis, nec sunt illi debita; alias si gratia esset ex debito naturae, non esset omnino gratia. Ergo. Secundo probatur ex illo *Matth.,* 11 (v. 12) : *Regnum caelorum vim patitur;* ubi Cajetanus ait quod proprie dicitur vim pati illud quod ab extrinseco recepit aliquid ad quod nullam habet habilitatem naturalem. Et quia regni caelorum et omnium supernaturalium tanta est excellentia, ut omni creaturae, etiam producibili, proveniant ab extrinseco auxilio Dei, et ab illa nullam habeant completam capacitatem naturalem, nec ipsa supernaturalia habeant connaturalem habilitatem ut possint ab hominibus adquiri; ideo cum adquiruntur dicuntur vim pati. Ex quo sic arguitur: supernaturalia vim patiuntur cum adquiruntur a creaturis: ergo sunt supra omnem capacitatem creaturarum, nec illis sunt debita. Quod vero hoc sufficiat ut gratia vere dicatur principium extrinsecum humanorum actuum, patet a simili. Nam teste divo Thoma *De caritate,* a. 3, ad 18, caritas dicitur forma extrinseca virtutum quia, licet intrinsece informet eas secundum se per sui participationem, ut habet divus Thomas *De veritate,* q. 14, a. 5, ad nonum, et nos docuimus 2. 2, in materia de fide et caritate, tamen ipsa est extra essentiam: omnium virtutum. Ergo similiter gratia dicetur principium extrinsecum actuum humanorum quia est extra omnem essentiam et capacitatem connaturalem cujuslibet suppositi illos producentis. Attribuitur autem gratiae esse principium extrinsecum magis quam habitibus vel virtutibus, quarum multae sunt supernaturales, quia ratio expressa in nomine habitus vel virtutis non dicit esse supra naturam et ejus capacitatem, quia aliquae sunt adquisibiles virtute naturali. Ratio autem expressa in nomine gratiae

de qua loquimur id sonat ut sonat in prima acceptione. Et ideo idem habitus vel virtutes supernaturales quae sub nomine virtutum dicuntur principia intrinseca et inhaerens subjecto suo, nomine gratiae dicentur extrinseca ratione dicta.

Et per haec patet *ad argumenta,* 'convincunt enim gratiam esse nobis inhaerens, non tamen esse principium intrinsecum ortum ex aliqua natura vel illi debitum (♦.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit

1. — Prima conclusio: Ad cognitionem cujuscumque rei homo indiget auxilio divino, cum intellectus moveatur a Deo ad suum effectum.

Secunda conclusio bimembris est: **intellectus hominis non indiget ad cognoscendam in omnibus veritatem nova illustratione superaddita naturali lumini; indiget tamen in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem.**

Istae duae conclusiones pendent ex duobus fundamentis praejactis.

Tertia conclusio: Aliquando Deus per suam gratiam miraculose aliquos instruit de illis quae per naturalem rationem cognosci possunt; aliquando miraculose facit quae natura facere potest quantum ad substantiam rei factae. Haec conclusio constat ex eo quod Deus protoparenti indidit scientias naturales quae per lumen naturale poterant' adquiri. Et *Exodi,* 31 dedit Deus scientiam artificialem duobus hominibus qui fabricaturi erant tabernaculum. Similiter et Salomoni scientiam perfectam dedit rerum naturalium.

2. — Cajetanus in hoc articulo *tria* breviter docet. *In primis* notat inscios esse in philosophia dicentes ignem posse comburere stupam cessante motu caeli, immo non penetrant dependentiam secundi motoris a primo. Hic autem divus Thomas hoc exemplo utitur de motu caeli a quo dependet omnis actio causae naturalis, ut

(♦) Usque huc Herrera. Sequentia sunt M. Bafiez.

inde quasi a minori ad majus argumentando doceat quod non solum dependemus in esse et conservari a primo agente, sed etiam in operari et moveri; ita ut ipso non operante et movente, non possimus operari, etiamsi conservet in nobis ipsum esse et omnia principia operativa. Quae doctrina rejicitur a quibusdam neotericis theologis, qui concursum Dei ad quasdam operationes nihil aliud putant quam conservatio ipsius esse operantis creaturae et principiorum activorum quae in illa sunt, et negant Deum influere in causam secundam, sed dumtaxat in effectum; ac proinde primam causam concomitanter se habere et ut partialem cum causa secunda, supposita conservatione ipsius esse et principiorum causae secundae. Contra quorum imaginationem in secundo tractatu latius erit disputandum.

Interim tamen observandum est maximum discrimen inter concursum caelorum et causarum universalium erga causas secundas, et inter concursum causae simpliciter primae erga omnes alias causas et totum universum. Nam concursus causarum universalium determinabilis est per causas secundas. Neque enim primi mobilis concursus determinat causas particulares ad speciales suos effectus, sed potius illius concursus applicatur et determinatur vel ex concursu planetarum, vel ab aliquo particulari agente naturali, vel de industria applicando activa passivis, vel etiam ab aliquo agente a casu et a fortuna, quod tamen reducendum est semper ad aliquod agens per se et ex intentione. Aliquando etiam determinatur ille concursus ex dispositione particularis mobilis, sicut quando sol eadem influentia liquefacit ceram *et* indurat lutum propter diversam dispositionem mobilis. At vero primum movens simpliciter qui est Deus, reliqua inferiora movet et determinat secundum rationem suae providentiae, cuncta gubernans et disponens apponendo causas effectrices juxta condictum effectum, ita ut effectibus quos voluit esse necessarios in ordine universi apponat causas certissimas et immutabiles, sicut, v. gr., caelestibus luminaribus praeesse facit angelos, ut tamquam causas mere immortales indefatigabiles ut facerent verbum ejus; at vero effectibus contingentibus apposuit causas impedibiles ab aliis, respectu quorum causarum sumitur formalitas contingentiae in rebus inferioribus. Ceterum respectu rationis divinae providentiae, quae in sui dispositione non fallitur, non sumitur formalitas con-

tingentiae, quia nihil potest resistere rationi et decreto divinae providentiae absolute, id est, quando absolute et ex voluntate absoluta [procedit?], juxta illud Isaiae: *Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet* (46, v. 10). Nihilominus ipse Deus est causa efficiens contingentiae rerum omnium. Similiter etiam causis libere operantibus suos effectus liberos, apponit Deus suam motionem physicam et moralem, qua suaviter movet et determinat liberum arbitrium ad bene et libere agendum; ita ut bonus ipse usus liberi arbitrii sit effectus infallibilis decreti voluntatis absolutae Dei, ac proinde divini auxilii quo Deus intime movet voluntatem ad recte agendum. Habemus igitur quod divina motio tam supereminens est omnibus, ut quantuncumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, per principia formalia operativa non possit in suum actum secundum procedere nisi actualiter ipsa moveatur a Deo; quae quidem motio *praemotio* dicitur secundum divinae providentiae rationem, non secundum necesitatem naturae, qualis est motio corporis caelestis in haec inferiora.

Hactenus ex doctrina divi Thomae in hoc articulo dicta sunt; ubi concludit divus Thomas universaliter quod actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo non solum inquantum ab ipso habet perfectionem vel formam, sed etiam inquantum ab ipso movetur ad agendum. Itaque Deus movet et applicat secundum rationem suae providentiae causam secundam ad actualiter agendum; et non solum concomitanter ut partialis causa concurrit ad effectum. Hoc expresse docet divus Thomas in lib. 3 *Contra gentes,* cap. 67 sex elegantibus rationibus, quarum quarta est quae procedit ex parte applicationis divinae. Deus enim applicat nostram voluntatem ad actionem bonam et consensum liberum applicatione reali seu physica, ut ipse dicit' et non solum applicat ut causa moralis proponendo objectum sub ratione appetibilis. De qua re in secundo tractatu dicendum est contra quosdam modernos theologos.

3. — *Secundo* advertit Cajetanus ex divo Thoma "quod intellectus humanus ex virtute suae naturae potest cognoscere omne verum non supernaturale".

Sed ipsemet Cajetanus objicit contra hoc. Nam divus Thomas supra q. 85, a. 3, dicit vulnus ignorantiae ex peccato primi hominis proveniens consistere in destitutione rationis ab ordine ad

verum. Ergo modo in natura lapsa non potest homo omne verum sibi alias connaturale cognoscere. Alioquin non esset vulnerata natura humana vulnere ignorantiae.

Ad hoc respondet Cajetanus quod, quia vulnus ignorantiae est in ratione, non quomodolibet, sed prout est subjectum prudentiae, et ipsamet ratio prout est mota a voluntate est subjectum prudentiae, hinc est ut vulnus ignorantiae consistat in destitutione rationis in ordine ad verum prudentiale, "quod non in sola cognitione, sed in voluntate consistit". Nam bonum intellectus practici est conformiter se habere appetitui recto, ut dicitur in 6 *Ethicorum*. Dicendum ergo est conclusionem illam divi Thomae intelligendam esse de pura cognitione veri, non de cognitione quae postulat appetitum rectum. Hinc sequitur quod ex puris naturalibus, etiam in statu naturae lapsae, potest homo cognoscere non solum speculativa dogmata, sed etiam moralia in communi, quamvis in tali statu ex illis non potest fieri prudens sicut non potest fieri studiosus.

4. — Circa hoc dictum Cajetani solent moderni prolixius disputare: **an solo generali auxilio Dei possit homo in natura lapsa cognoscere omne verum speculativum proportionatum lumini naturali secundum** se.

Ad hoc Gregorius Ariminensis in 2 *Sent.*, d. 26 et duabus sequentibus negative respondet, immo inquit necessarium esse auxilium Dei speciale ad quodlibet verum cognoscendum et ad quodlibet bonum morale operandum; et oppositum hujus putat esse contra divum Augustinum, esse quoque pelagianum. Immo et Capreolus d. 28, q. 1, conci. 1 eamdem sententiam tenet, et arbitratur ita sentire divum Thomam in hoc art.

5. — Nos tamen breviter respondebimus, et sit **prima conclusio:** *Homo post peccatum originale potest cognoscere aliquod verum, sive speculativum, sive morale, absque speciali Dei auxilio, cum solo generali quo quamlibet creaturam juxta modum suae naturae gubernat.*

Haec *probatur* ratione divi Thomae in art. ubi, cum ostendisset Deum concurrere cum omni actione et motu creaturae, ut simpliciter primum movens, concludit quod homo non eget lumine superaddito ad omne verum cognoscendum. Ergo lumen naturale

sufficiens est cum auxilio naturali Dei primi motoris ad aliqua vera cognoscenda. Alioquin non diceretur vulnerata natura vulnere ignorantiae, sed potius diceretur naturale lumen extinctum esse in illa, siquidem ad nullum verum cognoscendum sufficeret.

Secundo probatur. Quoniam Aristoteles et multi philosophorum cognoverunt plures veritates speculativas et morales, qui tamen non habuerunt semper speciale Dei auxilium; nam saepe ad vanam gloriam inquirebant cognitionem veritatis, sed Deus non concurrit speciali auxilio ad malum.

Et *confirmatur* ex illo *ad Rom.*, 1 (v. 20) : *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles.* Ergo sufficit generale Dei auxilium cum lumine naturali ad cognitionem Dei. Nomine autem generalis auxilii jam diximus non solum esse intelligendum causalitatem qua Deus conservat creaturas in esse cum suis principiis formalibus operativis, sed etiam actualem motionem Dei qua Deus movet et applicat creaturam perfectam suis principiis ad operationem aut motum.

Tertio probatur conclusio. Quia multa praecepta naturalia facile naturali lumine cognoscuntur, v. gr., parentes esse colendos, non esse furandum aut occidentum, quia proxima sunt huic primo principio : quod tibi non vis, alteri ne feceris. Huic consonat quod ait Apostolus *ad Rom.*, 2 (w. 14-15) loquens de gentilibus: *Ipsi sibi sunt lex, quia ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus.* Ergo naturali lumine cognoscunt gentes naturalem legem obligatoriam esse; ac proinde cum solo generali Dei auxilio habere possunt usum illius luminis.

Confirmatur ex illo Psalmi 4 (v. 6) : *Multi dicunt, quis ostendit nobis bonum?* Et respondet: *Signatum est super nos lumen vultus tui.* Ergo sufficit cum illo lumine ad cognitionem veritatis generale et actuale Dei auxilium quo unamquamque creaturam secundum suae providentiae rationem movet ad propriam operationem aut motum aliquem.

Quarto probatur ratione. Nam omnis potentia et habitus operativus, proposito sibi objecto proprio, potest naturaliter habere suam operationem. Sed intellectus hominis perfectus habitu luminis naturalis permanet in homine post peccatum. Ergo propo-

sito sibi objecto, poterit exire in actum cum generali Dei auxilio ut auctoris naturae.

Confirmatur. Nam daemones post peccatum, in quibus manserunt integra naturalia, cognoscunt omnes veritates naturales tam speculativas quam practicas cum auxilio generali Dei, quod est quasi debitum ipsi naturae conservatae in esse. Ergo etiam homines, in quibus natura rationalis non est totaliter destructa sed laesa et vulnerata, poterunt aliqua vera cognoscere.

Et *denique* sequeretur ex opposita sententia Gregorii quod homo non posset post naturam lapsam ultra peccare, nisi Deus speciali auxilio gratiae supernaturalis ostenderit aliquod verum illi et moveret ad bonum. Probo consequentiam, quia sine illo speciali auxilio haberet homo invincibilem ignorantiam legis et impotentiam ad bene operandum. Ergo non posset peccare.

6. — **Secunda conclusio**: *Post naturam lapsam non potest aliquis homo omnia simul cognoscere vera speculativa et practica quorum quodlibet sub objecto naturalis luminis continetur.*

Probatur conclusio. Post peccatum originale nemo praeter Christum Dominum novit omnia vera quae continentur sub ratione objecti intellectus humani, immo praecipui philosophorum, quos antiquitas celebres habuit, multos errores habuerunt tam in speculativis quam in practicis. Nam et Aristoteles non fuit valde peritus in astrologia et medicina. Erravit impie in philosophia putans se demonstrasse mundum fuisse ab aeterno, quoniam alias Deus non esset purissimus actus, si aliter se poterat habere quam modo se habet erga universum. Putabat enim hanc maximam absque aliqua exceptione verissimam esse, videlicet: causa totali eodem modo invariabiliter existenti, semper idem effectus sequitur, aut nunquam sequitur. Et quia Deus futurus erat causa totalis si mundum ex nihilo produxisset, colligebat ex nihilo nihil, fieri et mundum ab aeterno fuisse. Similiter etiam circa immortalitatem animarum dubius fuisse videtur et judicatur a multis. Ratio hujus conclusionis est quia post peccatum mansit corpus humanum valde passibile et defatigabile, ut non valeat deservire menti tam continue quam opus est ad cognitionem omnium speculabilium adquirendam. Dependet enim intellectualis consideratio a phantasmatibus, et ipsa phantasmata a dispositione organi corporalis, quantumlibet homo sit a natura ingeniosus. *Corpus enim*

quod corrumpitur aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem, ut dicitur in libro Sapientiae (9, 15). Quamobrem divus Thomas 1 p., q. 1, a. 1 et lib. 1 *Contra gentes*, cap. 4, ait fuisse necessarium ut ea ipsa quae naturaliter ratione possunt cognosci proponerentur credenda per fidem divinam, quoniam a paucis et post multum tempus et cum admixtione erroris cognoscuntur. Nam quamvis vulnus ignorantiae principaliter sit in ratione prout est subjectum prudentiae, tamen indirecte attingit etiam ad rationem speculativam quatenus pendet a dispositione corruptibilis corporis.

7. — Ad *argumenta* vero quae solent adduci pro sententia Gregorii Ariminensis ex testimoniis sacrae scripturae, v. gr., *Joan.*, 15 (v. 5) : *Sine me nihil potestis facere;* et *II ad Cor.*, 3 (v. 5) : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*, et alia similia, facilis est solutio, quod illa testimonia explicanda sunt ad litteram de operibus et cogitationibus ad vitam aeternam pertinentibus, quas sine Christo et ejus merito nemo potest habere. Scio quosdam modernos asserere Christum meruisse ut etiam gentiles et barbari bona moralia quae faciunt facerent ex auxilio speciali et supernatural! Dei, v. gr., quod Turea det eleemosynam sine mala circumstantia, quod plantet vineas et invitet amicum ad prandium. Verumtamen qua facilitate hoc asseritur eadem a nobis rejicitur. Nam cum hujusmodi opera nullum ordinem prorsus habeant ad salutem aeternam, non pertinent ad meritum Redemptoris, qui propterea dicitur Jesus quia *salvum facit populum suum a peccatis eorum* (*Matth.*, 1, 21).

Respondetur secundo quod, si quis ea testimonia extendere voluerit ad operationes et cogitationes quae intra ordinem naturae fiunt, explicanda sunt de auxilio Christi inquantum Deus creator est et Verbum divinum per quod facta sunt omnia.

8. — *Tertio* advertit Cajetanus quod "homo in nullo statu, etiam naturae integrae, potest ex solis naturalibus verum aliquod supernaturale cognoscere". Sed adducit Cajetanus objectionem Durandi in 2 *Sent.*, d. 28, q. 1, "quia daemones et haeretici de facto absque aliquo dono supernatural! cognoscunt aliqua vera supernaturalia fidei nostrae". Et respondet quod, si loquamur de solis naturalibus, excludendo omne supernaturale Dei opus tam in-

trinsecum quam extrinsecum, certum est quod ex solis naturalibus non potest homo aliquod supernaturale verum cognoscere; quoniam nisi Deus aliqua via illud revelasset alicui, nemo sciret esse tale verum supernaturale, v. gr., Deum esse trinum in personis et unum in' essentia, Deum esse hominem. "Si autem sit sermo de solis naturalibus, excludendo dumtaxat intrinsecum donum supernaturale, praesupposita objecti praesentatione", dicit Cajetanus quod "homo potest ex solis naturalibus assentire utcumque his quae sunt fidei, sed non sicut ex fide. Et hoc modo daemones et haeretici et gentiles possunt quibusdam veritatibus supernaturalibus assentiri". Ac proinde concludit Cajetanus quod, "quia cum quaeritur utrum sine gratia possit homo aliquod verum cognoscere, non quaeritur determinate sine hac vel illa gratia, sed absolute sine gratia, ut est supra totum ordinem naturalem..., ideo oportet absolute concedere quod sine gratia impossibile est supernaturale verum cognoscere", sive gratia sit intrinseca lux infusa cognoscendi, sive aliquid extrinsecum propositum ab alio ex aliqua auctoritate dicentis aut miracula facientis.

Sed profecto, quamvis haec vera sint, tamen, si divus Thomas attente legatur, loquitur de gratia quae intrinsecus fit mediante aliquo fortiori lumine. Ait enim "altiora intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae inquantum est naturae superadditum".

Ad objectionem autem Durandi respondetur quod divus Thomas loquitur de cognitione proportionata vero supernatural!, quae cognitio omnino certa debet esse, sicut ipsum supernaturale verum.

9. — Solent praeterea aliqui praeceptores nostri temporis nimis immorari in hoc loco, disputantes an possit aliquis credere omnia quae sunt fidei convictus naturalibus argumentis, aut visis miraculis, absque lumine vel illustratione supernatural!. Dei intime illustrantis et convincentis intellectum ex pia voluntatis affectione. Sed quoniam ista quaestio pertinet specialiter ad materiam de fide et ad rationem formalem credendi veritates revelatas, de qua re agitur in 2. 2, q. 1, a. 4 et 5 et in q. 6, ubi etiam Cajetanus aliqua dicit et nos plura diximus q. 10, in nostris *Commentariis,* art. 1,

dubio 2, ubi de necessitate divini auxilii tam ad credendum quam ad diligendum tractavimus, nunc breviter pertransibimus.

Hoc autem in loco sufficiat advertere errorem fuisse Pelagii, qui ad credendum Evangelium negabat aliam gratiam esse necessariam praeter quam quod Deus per se et per Apostolos praedicaverit Evangelium. Ceterum ad credendum Evangelio sufficere ajebat solam liberi arbitrii facultatem nobis innatam cum naturali lumine. Contra quam haeresim late disputat Augustinus in libro *De praedestinatione sanctorum* et *De bono perseverantiae* et libro *De spiritu et littera* et libro *De gratia Christi,* cap. 8, et libro *De fide ad Petrum* [S. Fulgentii], cap. 32, et in *Epistola* ad Sixtum et Innocentium et ad Paulinum,et ad Vitalem. Et hic error ex sacris litteris sufficienter convincitur, v. gr., *ad Ephes.,* 2 (v. 8) : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est;* et *II ad Cor.,* cap. 4 (v. 6) : *Deus qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Jesu.* Ac si diceret: qui post tenebras fecit lucem in mundo, ipsemet intus luxit, fecit lucem spiritualem in cordibus nostris ad cognitionem majestatis Dei, quae est in humanitate Jesu Christi. Dicitur enim Christus inquantum homo facies Dei, inquantum in humanitate apparet, juxta illud Psalmi (79, 4) : *Ostende faciem tuam et salvi erimus.* Et profecto Apostolus non loquitur de solo lumine habituali infuso, sed etiam de actuali illustratione et usu ipsius luminis. Quae quidem motio ex parte Dei est auxilium actuale et efficax quo omnis qui recipit credit et omnis qui credit recipit; ita ut ipse Deus non solum sit causa moralis actionis credendi, sed etiam realis causa quae intus realiter et physice operatur in nobis ipsum credere et piam affectionem voluntatis ad credendum. Et hoc est majus auxilium non solum moraliter, sed etiam physice quod recipit qui credit et per quod discernitur ab eo qui non credit. Et verificatur quod, quia recipit credit, et non quia credit vel crediturus erat recipit.

10. — Hoc obiter animadverterim ad excludendum quamdam distinctionem quorumdam modernorum, quorum princeps videtur esse doctor Suârez, qui specialiter in opusculo primo *De concursu et motione et auxilio Dei,* lib. 3, cap. 20, pag. 270 [Matriti, 1599], explicans quomodo contingere possit quod ex duobus hominibus

aequale auxilium a Deo recipientibus, alius credat et alius non credat (quam quaestionem putat esse de nomine, quae in rebus et non in vocibus constituatur), ait igitur illic quod ista quaestio potest intelligi de auxiliis gratiae quae sunt per modum principii praecise sumptis, vel includendo simul cum illis actualem concursum Dei supernaturalem et ad ordinem gratiae pertinentem; quae quidem distinctio nobis non displicet. Rursus aequalitas auxiliorum dicit duplex intelligi potest. Una est in activitate et perfectione physica seu in ipsa entitate auxilii. Alio modo considerari potest illa aequalitas sub ratione quadam morali et in genere beneficii et majoris benevolentiae. Et isto secundo modo auxilium gratiae opportuno tempore datum, licet absolute et in genere entis majus non sit neque in activitate et perfectione physica, tamen moraliter et respective est majus beneficium quam si alio tempore daretur.

Contra cujus sententiam, quamvis in secundo tractatu plura dicenda sint, tamen interim advertat theologus quod hic auctor opportunitati temporis adscribit differentiam quare unus convertitur et alius non convertitur de duobus hominibus qui aequale auxilium gratiae praevenientis aequalitate absoluta in activitate et perfectione reali intrinseca ipsi auxilio habent. Non autem attribuit hanc differentiam reali virtuti Dei efficaciter moventis liberum arbitrium intime operando mediante auxilio gratuito. Sed profecto difficile est assignare quid efficiat temporis opportunitatem, nisi forte ex parte hujus singularis hominis et ex proprietate diffinitionis illius. Deinde hoc singulare individuum hic et nunc non potest ab alio differre in eo quod specificum est, sed in conditionibus individualibus et in complexione hominis vel aliqua accidentali dispositione hominis seu affectione corporis, quae omnia subjacent influentiae caelestium corporum et planetarum. Ergo si aliquod divinum auxilium Dei aequale in activitate habet effectum in uno et non in altero homine, non potest hoc discrimen referri ad aliquid in quo sunt aequales illi duo homines, sed ad propietates illas singulares et ad affectiones singulariter differentes; ac proinde etiam illam opportunitatem faciet concursus planetarum differenter influens in unum quam in alterum propter diversam complexionem utriusque.

Sed dicunt quod moraliter refertur illa differentia ad Deum sicut ad causam moralem. Nam licet Deus physice aequale aliquid

supernaturale dederit utrique tamquam causa physica et physice operans, tamen quia sciens et prudens dedit alteri illud auxilium eo tempore quo sciebat illum consensurum si constitueretur in talibus circumstantiis, ideo magis benevolus fuit illi quam alteri cui dedit aequale auxilium in activitate ex parte auxilii eo tempore quo praesciebat nihil profuturum. Sed praeterea quando ita esset sicut ista sententia dicit, tamen cum praeterea interrogatur quare Deus dedit huic opportuno tempore et non alteri, profecto nullam causam possunt reddere praeter divinam voluntatem, ad quam illa discretio unius hominis ad alterum referenda est, juxta illud Psalmi (17, 20) : *Salvum me fecit quoniam voluit me.* Nos autem non opportunitati temporis neque ipsi Deo dumtaxat ut causae morali, sed etiam tamquam causae physicae, quae in tempore operatur conferendo majus auxilium efficax uni quam alteri. Et hoc totum referimus etiam ad beneplacitum divinae voluntatis, quae voluit istum discernere in tempore ab alio dando illi quod alteri non dedit; quod si dedisset, etiam ille converteretur. Igitur, ut inquit Apostolus *ad Rom.,* 9 (v. 18) : *Cujus vult miseretur et quem vult indurat,* scilicet non conferendo illi speciale auxilium efficax quo realiter converteretur sicut et alter. Praeterea in concilio Arausicano (can. 4) definitum est quod Deus non exspectat nostram voluntatem ut purgari velimus, sed ipse facit quod velimus Spiritus Sancti inspiratione.

Sed his omissis, nunc fateamur et confirmemus catholicam veritatem in qua omnes convenimus, scilicet neminem posse per naturae vigorem Evangelio credere sicut oportet ad justificationem. Nam in concilio Arausicano, can. 5, in hac forma definitum est: "Si quis initium fidei ipsumque credulitatis affectum... non per inspirationem Spiritus Sancti..., sed naturaliter nobis inesse dicit, adversarius apostolicis dogmatibus probatur, dicente Paulo... *ad Phil.,* 1 (v. 6) : *Vobis donatum est non solum ut in eum* (s. Christum) *credatis, sed etiam pro ipso patiamini."*

11. — Adverte obiter quam difficile accommodabitur huic doctrinae sententia illa de opportunitate temporis praedicta. Illa etenim opportunitas secundum illam opinionem naturaliter nobis inest quantum ad hoc quod, si tali tempore detur auxilium huic homini, certissime crediturus erit. Quae certitudo non sumitur ex activitate auxilii, sed ex proprietate singulari hujus hominis praecogni-

ti a Deo, quod sit talis conditionis quod, si constituatur in talibus circumstantiis, certissime sic operabitur. Deinde can. 6 et 7 idipsum definitur. Et in concilio Milevitano, can. 4, asseritur "utrumque esse donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus". Vide Augustinum supra *De fide ad Petrum* (1), et in tractatu tertio super primam canonicam Joannis. Et denique in concilio Tridentino, sess. 6, can. 3, sic habetur: "Si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit." Ubi observa in illis verbis "sicut oportet ut ei justificationis gratis conferatur", non esse errorem contra fidem si quis diceret sola humana fide posse quempiam evangelio credere propter humana testimonia historiarum aut operationem miraculorum, dummodo neget hanc fidem sufficere ad justificationem quantum est ex parte intellectus.

Verumtamen ego existimo vix aut nunquam reperire posse hominem qui totam catholicae fidei doctrinam indubitanter acceptet sola humana fide eo modo quo credimus esse Romam qui non vidimus illam. Et ratio est quia unum ex credendis in doctrina evangelica est nihil esse certius in rerum natura, immo neque tam certum sicut est auctoritas Ecclesiae catholicae. Hoc autem firmiter humana fide credere videtur impossibile, quia propter quod unumquodque tale, etc. Sed ille homo credit doctrinae evangelicae propter auctoritatem humanam. Ergo firmius credit humanae auctoritati quam auctoritati Ecclesiae. Ergo nisi adsit intima inspiratio Spiritus Sancti, nulla humana fides sufficit ad firmiter credendam totam doctrinam evangelicam. Sed quia de hujusmodi auxiliis gratiae Dei saepe occurret occasio disputandi, praesertim in secundo tractatu, sufficiant quae diximus pro intelligentia primi articuli.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia

1. — Prima conclusio: Homo tam in statu naturae integrae quam corruptae indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum

(1) Opus S. Fulgentii.

quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est articulo praecedenti.

Secunda conclusio: in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis adquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Haec conclusio habet duas partes. Prior patet ex ratione conclusionis primae articuli praecedentis et fundamento ejus. Similiter altera pars probatur, quia nulla forma potest operari circa objectum excedens proportionem nisi elevetur a superiore virtute; alias non esset objectum superexcedens.

Tertia conclusio: Homo in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae potest aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas; non tamen potest agere totum bonum sibi connaturale. Ratio utriusque partis est quia in statu naturae corruptae manet homo infirmus et vulneratus ita ut non possit totum bonum quod alias erat sibi proportionatum implere. Ratio secundae partis est quia natura humana per peccatum non est totaliter corrupta.

Ex dictis colligit divus Thomas per modum corollarii: quod in statu naturae integrae indigebat homo virtute gratuita superaddita naturae quantum ad unum, scilicet ad volendum et operandum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur natura ad agendum et volendum totum bonum naturale, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur quod est meritorium vitae aeternae. Sed in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum. Ubi obiter nota quod nomine auxilii divini non semper intelligit divus Thomas aliquid quod datur per modum formae, sed per modum actualis motionis, quae semper necessaria est ad bene agendum.

Quarta conclusio, in solutione ad primum: **Quod homo deliberet vel non deliberet dependet ex hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo.** Ratio hujus est quia, quamvis homo sit dominus deliberandi vel non deliberandi, oportet quod deliberare vel non deliberare fiat per deliberationem praecedentem. Et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter liberum arbitrium horni-

nis moveatur ab aliquo exteriori principio ad deliberandum. Ex quo colligitur quod illud exterius principium debet primo deliberare, et sua deliberatione secundum rationem suae providentiae hominem movere ad deliberandum. Alias enim si primum principium quod est Deus ex necessitate naturae praemoveret liberum arbitrium hominis ad deliberandum, sequerentur duo inconvenientia. Unum est quod liberum arbitrium hominis semper esset in perpetua deliberatione quia semper praemoveretur ad deliberandum. Alterum est quod homo esset primum deliberans, quia non poterat reduci ad aliud deliberans, cum tamen divus Thomas dicat, "oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem"; ubi certe intelligit deveniendum esse ad deliberationem primi moventis, per quem liberum arbitrium excitatur per illuminationem objecti et per applicationem et motionem intimam ad deliberandum. Itaque humana deliberatio subordinata est quantum ad exercitium divinae deliberationi praemoventi ad bonum. Etiamsi homo esset in statu naturae integrae, opus haberet ista praemotione.

2. — Jam vero pro intelligentia divi Thomae in hoc articulo et duobus sequentibus, observandum est cum Cajetano quod, quamvis de facto in *triplici* dumtaxat *statu* inveniatur vel inventus sit homo, videlicet in statu justitiae originalis sanantis naturam, ubi similiter fuit concomitanter in statu gratiae supernaturaliter ordinantis naturam ad finem supernaturalem; secundo est homo in statu naturae lapsae et corruptae originali saltim peccato; tertio invenitur homo in statu gratiae justificantis per Christum: nihilominus *alios duos status* considerant theologi ut possibiles quatenus eorum consideratione melius explicentur quae de illis tribus prioribus dicuntur. Sit itaque quartus status in quo homo in puris omnino naturalibus consideratur, scilicet absque peccato et absque gratia aliqua superaddita, sed dumtaxat ut compositus ex anima rationali et corpore corruptibili cum suis naturalibus potentiis. Quintus status sit si homo consideretur ut creatus a Deo absque gratia quidem supernaturaliter elevantem naturam ad finem supernaturalem, sed tamen cum dono quodam rectificante et sanante naturam ut ratio non impediretur a corruptibili corpore neque ab appetitu sensitivo ab operatione recta pro tempore et loco. Et ita esset homo proportionates ad omne bonum morale per-

M A MDCCA U A I I

agendum non solum divisive, sed etiam collective. Qui quidem status de facto nunquam fuit solus, sed concomitanter se habuit in primis parentibus cum statu gratiae supernaturaliter elevantis naturam, vel certe in statu excellentissimae gratiae, qualis fuit in Beata Virgine, in qua ipsa gratia supplebat effectum omnem justitiae originalis quantum ad recte agendum, quamvis non quantum ad corporis lassitudinem. Hos quinque status non eodem ordine numeravimus sicut Cajetanus. Id quod dico de industria fecimus, ut status qui de facto inveniuntur humanae naturae convenisse seorsum similiter examinentur.

Nunc igitur hic, cum divus Thomas in hoc articulo considerat humanam naturam in statu suae integritatis, intelligendus est de integritate naturae qualis fuit in Adam, abstrahendo tamen a gratia ordinante ad vitam aeternam, quae concomitanter se habebat cum ratione justitiae originalis. Sed per hominem in natura lapsa intelligit divus Thomas naturam infectam peccato originali. Hujus naturae lapsae sufficientiam ad recte agendum aequalem reputat Cajetanus ac si homo in puris naturalibus fuisset creatus. Quae sententia quibusdam theologis non placet. Arbitrantur enim hominem non posse creari a Deo in puris naturalibus absque vigore et rectitudine rationis ut potens esset subjicere appetitum sensitivum in omnibus agendis et vitare omne peccatum et agere totum bonum proportionatum naturae rationali. Et haec omnia includunt in puris naturalibus.

3. — Est *primum dubium:* **Utrum de potentia absoluta Dei sit possibilis status hominis tantum in puris naturalibus, sicut Cajetanus opinatur.**

Arguitur *primo pro parte negativa* contra Cajetanum ex divo Hieronymo in *Dialogo contra Luciferianos.* Deus neminem obligat ad impossibile. Nam praeter quam quod esset blasphemum hoc asserere, implicat contradictionem. Nemo enim peccat in eo quod vitare non potest, quia peccatum sicut et opus virtutis debet esse voluntarium et in potestate hominis sic operari vel non operari. Sed si Deus hominem in puris naturalibus ita creatum obligaret ad servandam totam legem naturae, obligaret illum ad impossibile, ac proinde defectus illius hominis Deo attribueretur auctori.

4. — Arguitur *secundo.* Hominem a Deo creari cum habitu vi-

tioso *(sic),* quia homo creatus sine rectitudine naturae rationalis non minus incideret in peccata et inclinaretur ad malum quam si fuisset conditus cum habitu vitioso (1). Major probatur. Nam habitus vitiosus intrinsece est moraliter malus, ut colligitur ex divo Thoma supra q. 55, a. 3. Sed implicat Deum esse auctorem mali moralis. Ergo. Minor probatur, quoniam habitus vitiosus non inclinat ad actum proprium nisi per usum liberi arbitrii; at vero similiter liberum arbitrium hominis carentis rectitudine illa naturali inclinaret ad actum defectuosum: ergo bona est consequentia.

5. — Arguitur *tertio* contra dictum. Implicat Deum esse causam peccati; sed si ille homo peccaret, necessario illud peccatum refunderetur in Deum: ergo. Minor probatur. Nam omne agens naturale, si perfectum est, potest producere suum effectum usque ad obtinendum finem naturalem. Ergo cum finis naturalis hominis sit implere totam legem naturae rationali naturaliter impositam, sequitur quod si Deus ut auctor naturae rationalis non daret homini necessaria ad istum finem, vel quod ipse Deus esset agens imperfectum, vel si de industria non dedit, tunc ipse Deus esset causa defectus et deficientiae actualis a regula rationis.

6. — Arguitur *quarto.* Pura naturalia, ut ex ipsa voce constat, sicut secludunt universa quae pertinent ad ordinem gratiae supernaturalis, ita etiam et omnia quae sunt praeter vel contra naturam, qualia sunt peccata et effectus morales. Alias jam non essent pura naturalia, sed conjuncta cum defectu praeter vel contra naturam. Igitur pura naturalia includunt naturalem rectitudinem cum ordine ad legem naturaliter sibi 'intime impositam.

7. — Et *pro altera parte,* quod nulla sit implicatio contradictionis, *primo* arguitur. Homo in puris naturalibus includit corpus corruptibile. Sed, ut inquit Sapiens, *Sapientiae,* 9 (w. 14-15): *Cogitationes mortalium timidae et incertae providentiae nostrae. Corpus enim quod corrumpitur aggrabat animam.* Ergo ex hac naturali corporis lassitudine naturaliter etiam appetens afficeretur passionibus irae et concupiscentiae, timoris praeter ordinem rationis, ac proinde non esset illa integritas et vigor rationis ad continendum per omnia inferiorem appetitum secundum naturalem legem.

(1) Desunt, omissa forsitan per homoteleutiam, secunda pars majoris, integra minor et prima pars consequentiae; quae omnia de facili colliguntur ex solutione hujus secundi argumenti numero 16 contenta.

Confirmatur ex doctrina divi Thomae, 1 p., q. 76, a. 4, ubi docet, secundum naturalem rationem, animam rationalem convenienter uniri corpori corruptibili et passibili. Ergo jure naturali [passiones] non excludunt hanc imperfectionem hominis ex qua naturaliter consequitur bellum inter appetitum sensitivum et rationalem.

8. — Arguitur *secundo* ex communi theologorum sententia, ut etiam supra, q. 85, diximus et in 1 p., q. 64, a. 1, asserentium post peccatum omnia naturalia integra permansisse in homine et in angelo. Sed fides docet et experientia ipsa post peccatum non mansisse illam rectitudinem et vigorem in homine. Ergo illa rectitudo non pertinet ad intrinsecam integritatem humanae naturae, nisi sicut donum superadditum ad supplendum naturalem imperfectionem illamque reparandam.

9. — Arguitur *tertio*. Mors, quamvis sit inducta in poenam peccati, tamen alias naturalis fuisset homini composito ex materia elementorum corruptibilium. Ergo similiter rebellio carnis contra spiritum, quamvis sit poena peccati per ablationem originalis justitiae consecuta, tamen naturalis est homini, qui naturaliter est compositus ex corpore tali et anima. *Confirmatur*. Quia si rectitudo illa naturalis esset humanae naturae et illi debita, sicut risibilitas, sequeretur hominem post naturam lapsam esse monstrum in universo, siquidem careret principio naturali sibi debito.

10. — In hujus quaestionis decisione viri gravissimi nostri temporis divisi sunt in duas extremas sententias. Quidam enim opinantur esse tam intrinsecam illam rectitudinem humanae naturae, ut non possit creari integra natura sine illa rectitudine magis quam sine risibilitate aut aliqua alia potentia, sive illa rectitudo sit habitus connaturalis, sive aliquid aliud collatum a Deo ut auctore naturae. Haec sententia potest explicari et adjuvari optimo exemplo. Disputant enim theologi, et nos disputavimus 1 p., q. 55, a. 2, dubio 2, utrum species intelligibiles sint propriae passiones in angelis dimanantes ab eorum essentia, an potius sint superadditae angelicae naturae ab ejus auctore ad hoc ut angeli, qui sunt praecipua pars universi, intelligerent totum universum. Nam ad intelligendum seipsos non opus habent specie intelligibili superaddita; etenim unusquisque illorum per suam essentiam unitam intellectui in ratione speciei intelligibilis se

ipsum cognoscit. Et quidem pro utraque parte fecimus ubi supra magna argumenta, et utraque pars est probabilis. Priorem partem tenet Cajetanus ibidem; posteriorem vero tenet Ferrariensis, lib. 2 *Contra gentes,* cap. 98. Et haec sententia est exemplum accommodatum in proposito. Nam si Deus crearet angelum sine illis speciebus, esset quasi monstrum in universo; nam cum esset naturae intellectualis, nihil intelligeret extra se. Ad hunc ergo modum ajunt quod, si Deus crearet hominem, qui est naturae rationalis, sine illo vigore et rectitudine, esset monstrum in universo. Nam cum reliquae creaturae habeant perfectiones quibus attingunt suos fines, solus homo careret principio operative quo potens est attingere suum finem ultimum, videlicet operando semper secundum rectitudinem rationis totum bonum suae naturae proportionatum.

Nihilominus altera sententia est in alio extremo, scilicet hominem in puris naturalibus nihil aliud sibi vindicare quam modo habeat in statu naturae lapsae, neque amplius differre quantum ad sufficientiam exercendi opera moralia naturae rationali consentanea quam modo in natura lapsa vel in puris naturalibus esset.

11. — Pro decisione hujus quaestionis sit **prima conclusio:** *Deus de potentia absoluta potest creare hominem absque illo vigore et rectitudine naturalis rationis, et conservare illum et gubernare absque majori auxilio quam modo in natura lapsa conservat et gubernat.* Haec conclusio probatur communi ratione. Quia nihil denegandum est divinae omnipotentiae nisi quod contradictionem implicat; hoc autem ostenditur non implicare: ergo. Probatur secundo argumentis factis pro secunda parte. Probatur tertio. Quamvis concedamus illam rectitudinem et vigorem dimanare a natura rationali tamquam propiam passionem, nihilominus per divinam potentiam poterit separari ab homine sicut risibilitas.

12. — **Secunda conclusio:** *Etiamsi admittatur quod de facto crearet Deus hominem sine illo vigore, non sequitur quod ille homo necessario peccaret neque quod Deus esset causa peccati.* Prior pars probatur. Quia in illo casu, non peccaret homo etiamsi non haberet propositum absolutum et efficax perficiendi totum bonum rationalis naturae, scilicet implendi totam legem per totam vitam; hoc enim erat ei impossibile. Ergo non erat peccatum non habere tale propositum; sicut, v. gr., justus modo non peccat venialiter

si non habeat propositum vitandi collective omnia peccata venialia per totam vitam, quia hoc est impossibile secundum fidem catholicam: ergo pari ratione neque in illo statu homo peccaret mortaliter propter defectum illius propositi. Altera pars conclusionis probatur. Quia ille defectus non esset malum culpae: ergo quamvis Deus esset causa illius defectus, non ideo esset causa peccati. Probatur secundo. Quia de facto modo Deus non solum vult permittere peccata, sed etiam in rerum natura aliqua monstra facit propter pulchritudinem universi. Ergo si hominem cum illo defectu creasset, non propterea esset causa peccati, sed permitteret peccatum sicut modo permittit.

13. — Si autem *dicas,* quando peccaret ille homo? Henricus, Quodl. 6, q. 11, ait hominem in illo statu cum solo generali auxilio posse totam legem per totam vitam servare. Sed *haec sententia falsissima est,* nam et nunc justificatus homo per gratiam non potest sine speciali auxilio totam legem naturae et per longum tempus servare: ergo multo minus tunc potuisset cum solo auxilio generali.

Quapropter sit **tertia conclusio:** *Ille homo peccaret quotiescumque in particulari obligaretur naturali lege fugere ab aliquo malo vel operari aliquod bonum, si non fugeret vel operaretur.* Haec conclusio ex ipsis terminis videtur manifesta. Probatur. *Primo,* quia homo in natura lapsa nihil audivit de gratia evangelica; nihilominus mortaliter peccat dum rapit aliena vel occidit vel non dat eleemosynam indigenti: ergo etiam in illo statu peccaret in simili casu. Patet consequentia, quia in illo statu non esset homo minus potens quam in natura lapsa. *Deinde* modo de facto homo justus venialiter peccat quotiescumque non evitat singula venialia in particulari, quamvis non sit possibile evitare omnia collective per multum temporis. Ergo similiter in illo statu peccaret ille homo mortaliter si non evitaret singula mortalia, quamvis non posset evitare omnia collective per multum temporis.

14. — **Quarta conclusio:** *Non decet divinam bonitatem creare hominem in tam misero statu, scilicet in puris naturalibus, sed potius decuit ut hominem* |*crearet cum vigore et rectitudine rationis ad totum bonum proportionatum rationali naturae peragendum.* Haec conclusio probatur ex doctrina divi Thomae supra, q. 85. a. 6, ubi optime exemplo quodam utitur ad explicandum

quomodo decuit divinam bonitatem et sapientiam et omnipotentiam ut in institutione hominis suppleret defectum naturae. Quemadmodum, inquit, artifex qui eligit ferrum ad faciendum cultellum, eligit quidem materiam duram et ductilem; sed quod ferrum sit frangibile aut rubiginem contrahens, hoc non eligit artifex, sed consequitur ex naturali dispositione ferri. Quam imperfectionem, si artifex posset impedire, utique impediret. Igitur Deus, omnipotens et sapientissimus artifex et summe bonus, non decebat eum creare hominem cum illo defectu qui consequeretur ex necessitate materiae corporalis, sed maxime decuit ut dono justitiae originalis impediret corruptionem corporis, et rebellionem appetitus sensitivi compesceret vigore rectitudinis rationis. Ratio hujus est quia Dei perfecta sunt opera *(Deut.,* 32, 4) : *Vidit enim cuncta quae fecerat et erant valde bona (Gen.,* 1, 31).

Haec conclusio sic explicata videtur evidens. Et *confirmatur.* Quia homo relictus suae naturae absque aliquo dono sanante, si aliquo tempore viveret, necessario esset miser et infelix non solum propter ignorantiam intellectus, sed etiam ex parte voluntatis, quia non habebat sufficientiam ad totum bonum naturae rationalis implendum, ac proinde peccaret. Neque posset per vires naturae reparari, sed in aeternum puniretur ab auctore naturae. Deinde confirmatur testimonio divi Augustini libro *De correptione et gratia,* cap. 11 ubi ait: si Deus adjutorium quo posset perseverare homini non dedisset, quia "non talis facta est natura (id est facta esset) ut sine divino auxilio permanere posset si vellet, non utique sua culpa cecidisset" (1). De cujus testimonii intelligentia in secundo tractatu dicturi sumus. Et libro 3 *Hypognosticon* late probat hanc possibilitatem permanendi et non peccandi fuisse per peccatum ablatam a natura liberi arbitrii. Itaque Adam accepit quo posset non peccare, non autem datum est illi quo non peccaret.

15. — Reliquum est jam, cum *nostra sententia media via procedat,* ad argùmenta utriusque partis respondere.

Ad *primum* argumentum *prioris partis* respondetur Deum in tali casu non obligare hominem nisi ad singula bona opera exercenda quae sibi erant possibilia sigillatim, et ad singula peccata

(1) S. August., *De corrept. et gratia,* cap. 11, ML 44, 936.

evitanda quatenus sibi erat possibile carenti rectitudine et vigore rationis.

Sed *rogat* aliquis, an ille homo peccaret in aliqua particulari occasione ex vehementi passione concitatus, in qua etiam homo existens in gratia indiget speciali Dei auxilio, si homo ille consentiret in actu naturali lege prohibitum.

Respondetur quod, si tunc Deus non esset paratus opitulari homini misero, excusaretur a peccato quod per naturae vires excusare non poterat, neque aliud auxilium exspectare aut petere. Ac proinde non imputaretur ei ad culpam, si sub tanto onere subcumberet; et poterat ille vere dicere: *Velle adjacet mihi, perficere autem* [bonum] *non invenio (Rom.,* 7, 78), quia neque auctor naturae neque gratiae opitularetur ei, sed omnino ferretur in objectum veluti jumentum. Ac proinde dumtaxat peccaret in eventu in quo ipse poterat cum auxilio generali sequi dictamen rationis, faciendo quantum in se est ad resistendum peccatis.

16. — Ad *secundum* nego consequentiam. Et ratio differentiae est quoniam habitus vitiosus seu vitium habituale dicit intrinsecum ordinem ad voluntatem hominis deficientem contra legem a qua voluntate productus est ille habitus vitiosus. Deus autem non potest esse agens deficiens, et ideo sicut non potest esse causa peccati, non potest etiam esse causa vitii. Ceterum natura humana, quamvis crearetur sine dono illo sanante, non dicit intrinsece ordinem ad actum vitiosum, etiam si propter imbecillitatem naturalem non posset longo tempore esse absque peccato. Unde talis defectus peccandi actualiter non attribueretur auctori naturae, sed libero hominis arbitrio, qui in particulari casu deficit cum posset non deficere.

Sed *contra* posset Deus hominem vitiosum annihilare et postea iterum creare sicut antea erat: ergo tunc Deus esset causa habitus vitiosi. *Respondeo* distinguo consequens. Quantum ad substantiam habitus, concedo consequentiam; est enim Deus causa physica illius qualitatis. Quantum vero ad vitiositatem moralem, nego consequentiam, quia sola voluntas creata potest esse causa moralis vitiositatis sicut et peccati.

17. — Ad *tertium* patet ex dictis nihil valere consequentiam. Neque enim Deus tenetur naturam creatam ita perficere ut ad finem sibi connaturalem pertingat. Quin potius potest permittere

peccatum. Quae tamen non imputabuntur auctori naturae, qui dedit sufficiens principium ad evitandum illam actionem in particulari in qua homo peccat, ut explicatum est.

18. — Ad *quartum* respondetur quod per pure naturalia non comprehenditur illud donum superadditum naturae quo rectificabatur intra limites rationalis naturae, quia illud donum modo est intrinseca proprietas dimanans a rationali natura, quamvis secundum decentiam sit illi conveniens prout a summa bonitate creatur.

19. — Ad argumenta vero *secundae* opinionis respondetur quod omnia simul probant non esse de intrinseca ratione humanae naturae illum vigorem et firmam rectitudinem. Nihilominus tamen de facto non decuit divinam bonitatem creare hominem cum illo defectu qui sequebatur ek parte materiae. Angelum vero potuit Deus' creare in puris naturalibus absque aliqua indecentia, non ordinando illum per gratiam ad finem supernaturalem, in quo statu angelus peccare non poterat, ut ostendimus in nostris *Commentariis* in 1 p., q. 63, a. 1, dubio 1, conci. 2. Verumtamen de homine, si crearetur a Deo in statu quem nos quinto loco posuimus cum dono sanante naturam, non tamen ordinante ad finem supernaturalem, specialis difficultas est an ille homo possit peccare.

20. — Est *secundum dubium:* Utram homo in illo statu per **se ipsum absque speciali auxilio potuisset cognoscere omne verum tam speculativum quam practicum lumine naturali proportionatum.**

Ad hoc Scotus, divus Bonâventura in 2 *Sent.,* d. 29, et quidam alii opinantur quod de facto Adam fuit creatus in illo statu sine gratia, id quod postea examinabimus. Nunc autem ad propositum dubium resolutorie respondemus et sit:

Prima conclusio: *Si Deus crearet hominem in illo statu virum perfectum sicut creavit Adam, decebat ut crearet illum cum omnibus scientiis quae naturali lumine poterant adquiri.* Et ita docet divus Thomas in 1 p., q. 94, a. 3. Et ratio ejus est quia primus homo, sicut futurus erat primum principium physicum generationis humanae naturae, ita etiam futurus erat caput morale ad erudiendum filios in omni veritate.

21. — Secunda conclusio: *Non erat necessarium ad perfectionem illius status quod filii nascerentur cum habitibus omnium scientiarum.* Probatur. Quia etiamsi Adam perseverasset in illo

statu justitiae originalis cum gratia supernatural!, non nascerentur filii cum habitibus omnium scientiarum: ergo multo minus necessarium erat quod in illo statu nascerentur cum habitibus omnium scientiarum. Antecedens est communis sententia theologorum. Et ratio ejus manifesta, quoniam naturale officium intellectus agentis est in homine adquirere rerum species abstrahendo illas a phantasmatibus rerum sensibilium. Ergo ut haec potentia non esset superflua, oportebat quod filii adquirerent scientiam a rebus sensibilibus accedente parentum disciplina. Quae ratio non habet locum in Adam, qui creatus est vir perfectus tanquam caput totius humanae naturae; sed habuit locum in Christo Domino, qui quamvis sit caput plenum gratiae et veritatis, tamen adquisivit scientias naturales per abstractionem specierum a rebus sensibilibus opera intellectus agentis, non ut cognosceret aliquid quod non cognovit ab instanti incarnationis tum per visionem beatificam tum etiam per scientiam infusam, sed ut cognosceret alio modo proportionate humanae naturae, discurrendo ex cognitione unius ad cognitionem alterius.

Verumtamen quantum ad operationem boni practici, major est difficultas, an in illo statu posset homo peccare contra legem naturalem. Ratio dubitandi est quia, si in illo statu nullo modo posset homo peccare, videretur ille status felicior quam status in quo de facto creatus est Adam in justitia originali simul cum gratia, quoniam Adam potuit peccare et peccavit in illo statu. Si autem fuisset creatus in justitia originali et sine gratia, et in illo statu non potuisset peccare, felicior fuisset ille status.

Sed ex altera parte videtur quod in illo statu non potuisset homo peccare quia, ut diximus dubio praecedenti, si angelus crearetur in puris naturalibus absque ordine ad finem supernaturalem, non poterat peccare, quia non habebat aliam legem quam naturalem, neque aliqua ratione aut via poterat illi apparere bonum id quod non esset conforme legi sibi connatural!. Angelus fenim naturaliter se diligeret referendo se ad ultimum finem naturalem necessario cognitum ex cognitione sui, ac proinde non poterat magis discedere ab ordine ad illum finem quam a cognitione et amore sui ipsius.

Ex hoc ergo a simili sic arguitur: Si homo crearetur in illo statu justitiae originalis praecise absque ordine ad finem super-

naturalem, non esset minus perfectus proportionabiliter respectu suarum actionum in ordine ad suum finem naturalem quam angelus si crearetur in puris naturalibus. Ergo non poterat apparere homini sub aliqua ratione boni deficere ab ordine ad illum finem sibi naturalem, neque poterat ab illo discedere magis quam a cognitione et amore sui.

Confirmatur. Quia ille homo non poterat peccare ex ignorantia, aut negligentia, aut ex pasione neque ex malitia, quia omnia haec reparata fuissent perfectione et vigore illius doni justitiae originalis undique sanantis naturam. Ergo in tali statu esset homo confirmatus in omnimoda rectitudine naturali.

22. — Cajetanus tamen super istum articulum ait quod ille homo in illo statu posset primo venialiter peccare, non autem dicit aut determinat quod posset peccare mortaliter. Quidam vero tenent quod homo in illo statu posset quidem peccare venialiter, non autem mortaliter. Neque' alia ratione moventur nisi quia ille status non fuisset tam perfectus sicut status justitiae originalis prout de facto fuit Adam, et in quo non potuit primo peccare venialiter secundum sententiam divi Thomae.

23. — Nobis tamen multo probabilius videtur quod in illo statu non differret homo quantum ad hoc ab statu justitiae originalis in quo fuit Adam de facto. Sed in hoc tantum esset differentia, quod in illo statu non ordinaretur homo per gratiam ad finem supernaturalem neque haberet aliqua praecepta supernaturalia. Unde sicut in statu protoparentis per justitiam originalem praeservabatur homo ab omni corporea infirmitate et ab omni motu appetitus sensitivi praevenienti rectam rationem, ita etiam in illo statu perficeretur homo. Praesupponimus enim quod ille homo in eo statu gauderet tanto rationis vigore et corporis sanitate, ut nullatenus ex passione aut lassitudine in suis humanis actibus a naturali lege deficere posset. Si autem quis velit fingere quemdam statum minoris perfectionis in quo interdum pateretur homo corporis lassitudinem et alias aegritudines corporis et animae quales modo patitur, tunc non solum venialiter sed etiam mortaliter peccare poterat, cum appareret sibi bonum plus bibere aut comedere quam oporteret, et delectari cum muliere non sua ex praevenienti passione concupiscibilis. Nos autem asserentes illum statum tam perfectum fuisse futurum sicut status justitiae originalis in quo fuit

Adam, quantum ad bonum morale rationi consentaneum peragendum, respondemus... [secta charta] rationem contrariae sententiae in qua dicitur quod ille status esset felicior quam statum in quo fuit Adam cum gratia, siquidem in illo statu poterat peccare et peccavit de facto.

Ad quam rationem Scotus ubi supra ait quod donum illud reparativum naturae comparative ad gratiam habebat se ut excedens et excessum. Excedens quidem quia per illud firmius voluntas conjungebatur Deo ut fini ultimo naturali, siquidem nullam molestiam paciebatur homo a sensualitate neque a gravedine corporis; gratia vero simpliciter est excelentior quia conjungit Deo ut bono supernatural! (1).

Nos vero simpliciter loquendo negamus consequentiam, quia in statu justitiae originalis in quo fuit Adam cum gratia concomitante erat tanta dignitas hominis, ut non solum posset praestare omnia quae in statu justitiae originalis sine gratia poterat homo praestare, sed insuper per gratiam elevabatur et ordinabatur ad beatitudinem ipsius Dei, scilicet ad visionem illius sicuti est, quem finem supernaturalem per fidem cognoscebat sibi possibilem ex auxilio Dei quod sibi promittebatur. Ceterum quod in illo statu potuit peccare peccatum superbiae sicut angelus fuit occasio, quia finis ille non cognoscebatur naturali lumine, sed per cognitionem obscuram fidei, per quam etiam cognovit Deum esse legislatorem illius praecepti de non comedendo de ligno scientiae boni et mali. Et hac via diabolus tentavit protoparentes dicens: *Cur praecepit vobis Deus ut non comederetis,* etc., ac si diceret: Vos non habetis evidentiam de ratione et fine hujus mandati, cum alias sitis sapientes; sed in hac arbore vetita est secretum quod scit Deus et vobis occultavit. Nam si comederitis ex ea, eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Haec igitur fuit occasio quare in illo statu potuit homo peccare et peccavit. Et similis occasio fuit angelo, qui si non fuisset ordinatus per gratiam ad finem supernaturalem, non potuisset peccare contra legem naturae. Potuit tamen peccare ex viribus naturae contra legem supernaturalem, amans suam beatitudinem et excellentiam non subjiciendo illam ordini et fini supernatural!.

(1) Scotus, 2 *Sent.*, d. 29 aid 4.

24. — Hactenus de illis duobus statibus possibilibus dicta sint. Jam vero veniamus ad illos tres status in quibus de facto invenitur vel inventus est homo.

Primus status fuit justitiae originalis cum gratia, in quo fuit Adam. Secundus status est in quo invenitur homo cum peccato originali, qui dicitur status naturae lapsae. Et àd hunc statum potest reduci status naturae relapsae per peccatum mortale simul cum originali vel sine originali; in quo statu sunt peccatores baptizati. Tertius status est reparationis humanae naturae ex gratia Dei per Jesum Christum. De primo statu et conditionibus ejus plurima disputari poterant, nisi pertinerent ad primam partem in q. 94 et 95. De qua re vide Sotum, lib. 1, *De natura et gratia,* cap. 5 et 6, et nostra *Commentaria* super primam partem. Nihilominus de illo statu justitiae originalis quatenus potest conducere ad cognitionem status naturae lapsae et gratiae, *tria* breviter definiamus. *Primum* est an sit certum secundum fidem fuisse illum statum cum gratia junctum; *secundum* est in quo consistebat ratio formalis illius status; *tertium* est quid poterat homo in illo statu operari.

25. — **Est** *tertium dubium:* **Utrum primus homo creatus fuerit in gratia gratum faciente et ordinante illum ad finem supernaturalem.**

Pro. parte negativa arguitur *primo* ex divo Augustino in quaest. 123 *De QQ. Novi et Veteris testamenti* ubi ait Adam in sua creatione "non habuit Spiritum Sanctum" (1) : ergo neque gratiam quae per Spiritum Sanctum infunditur.

Confirmatur ex illo primae *ad Cor.,* 15 (v. 45) : *Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis.* Ergo Adam a principio non habuit spiritum vivificantem neque caelestia bona spiritualia.

26. — Arguitur *secundo.* Gratia nunquam datur habenti usum rationis nisi praevia dispositione liberi arbitrii suscipientis. Sed Adam in primo instanti indivisibili suae creationis non potuit habere dispositionem liberi arbitrii ad gratiam. Ergo non fuit creatus in gratia.

(1) Ps.-August., *QQ. Vet. et Novi Test.,* q. 123. ML 35, 2.376.

27. — In hac quaestione gravi auctores negant Adam fuisse creatum in gratia. Ita sentit Hugo de Sancto Victore lib. 1 *De sacramentis,* p. 6, cap. 17, quamvis dicat se non audere aliquid temere diffinire. Ita sentit Magister Sententiarum in *2,* d. 24, cap. 1 et Alexander Alens, in 2 p., q. 96, memb. 1 ubi ait hanc sententiam esse magis rationi consonam et auctoritatibus probatam et divinae excelentiae declarativam. Et divus Bonaventura eadem d., a. 2, q. 1, cum dixisset quod sine dubio Adam habuit gratiam ante lapsum, docet postea q. 2 quod non fuit creatus in ista gratia, sed prius tempore habuit naturalia perfecta quam haberet gratiam gratum facientem; et ait hanc opinionem esse communiorem et probabiliorem. Richardus eadem d., a. 1, q. 1 sentit cum Bonaventura, et Marsilius q. 16, a. 6 ait esse probabilem sententiam, et Ægidius Romanus ibidem, p. 1, q. 2, opinatur quod Adam fuit creatus in justitia originali, quae erat donum gratuitum quod potest appellari gratia, non autem fuit creatus in gratia gratum faciente de quo loquimur.

Oppositam sententiam tenet divus Thomas in 1 p., q. 95, a. 1, quam accepit ab Alberto Magno 2 *Sent.,* d. 24, a. 1 ubi ait se non credere quod sit vera opinio Magistri. Item Durandus d. 29, q. 1 accedit huic sententiae, et universi theologi qui tenent angelos creatos fuisse in gratia dicunt consequenter de homine quod creatus fuerit in gratia.

28. — Pro decisione hujus dubii sit prima conclusio: *Secundum fidem catholicam, tenendum est Adam ante peccatum habuisse dona supernaturalia et justitiam et sanctitatem, quae omnia per peccatum amisit.* Probatur ex concilio Tridentino, sess. 5, can. 1: "Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei fuisset transgressus in paradiso... sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat amisisse..., anathema sit." Et can. 2 idipsum habetur. Ita senserat divus Augustinus lib. 13 *De civitate Dei,* cap. 12 et 13 et 15 explicans illud *Genesis,* cap. 2 (v. 17): *Quocumque die comederis, morte morieris,* ubi ait hoc esse intelligendum de morte spirituali animae per amisionem gratiae sive justitiae. Divus Gregorius lib. 6 *Epistolarum,* ep. 14 ait: mortua est anima Adae non secundum substantiam vivendi, sed secundum qualitatem, "quoniam beatitudinem vitae amisit", ad quem tamen

postmodum per poenitentiam rediit (1). Vide plura testimonia sanctorum in nostris *Commentariis* super primam partem ubi supra, dub. 1.

29. — Secunda conclusio: *Plus quam periculosum in fide et temerarium videtur asserere, Adam ita fuisse creatum in puris naturalibus, ut non haberet donum superadditum ipsi naturae quod illam sanaret et rectificaret intra limites naturae rationalis.* Probatur. Quia omnes fere sancti et doctores in hoc conveniunt, quod Adam fuerit creatus cum justitia originali. Et videtur probari ex illo *Eccle.*, 7 (v. 30) : *Deus fecit hominem rectum;* et cap. 17 (v. 2) : *Vestivit illum virtute.* Item si in puris naturalibus ita fuisset creatus homo, ut diximus, profecto habuisset necessitatem moriendi, quod est contra illud *Sapientiae* 1 (vv. 13, 16) : *Deus mortem non fecit.:., sed impii manibus suis accersierunt illam.* Et cap. 2 \y: 23) : *Deus fecit hominem inexterminabilem.* At vero si in puris naturalibus fuisset creatus, Deus mortem fecisset, neque homo factus fuisset inexterminabilis. Et *ad Rom.* 5 (v. 12) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Ergo error est asserere quod ante peccatum haberet homo necessitatem moriendi. Et denique *Gen.* 2 (v. 25) dicitur quod ante peccatum non erubescebant Adam et Eva cum uterque nudus essent. Ergo habebant aliquod donum superadditum naturae quo inferior appetitus sub rationis rectitudine contineretur. Itaque opposita sententia tamquam error est rejicienda.

30. — Tertia conclusio: *Asserere Adam non fuisse creatum in gratia gratum faciente et ad finem supernaturalem vitae aeternae ordinante, dummodo concedatur illam habuisse ante peccatum, nihil, periculi habet, sed probabilis sententia est.* Probatur auctoritate asserentium et argumentis factis pro parte negativa. Neque enim aliquo modo contrariatur diffinitioni concilii cum dicit Adam perdidisse-sanctitatem *in qua constitutus erat.* Non enim dixit *in qua creatus fuerat,* ut locum daret opponionibus catholicorum.

31. — Quarta conclusio: *Multo probabilior est sententia divi Thomae, Adam fuisse creatum cum gratia gratum faciente, et magis consonat cum sacris litteris et sanctorum patrum doctrina* Hanc conclusionem late probavimus in 1 p. ubi supra testimo-

1(1) s. Gregorius. *Epist.,* lib. 6, ep. 14. ML 77. 806.

niis divi Basilii, Ambrosii et Augustini expresse dicentis in libro *De correptione et gratia,* cap. 10 et 11, quod Adam a principio "habuit magnam Dei gratiam" et bonam voluntatem et adjutorium Dei quo "posset perseverare si vellet" (1). Hoc ipsum docet in *Enchiridione,* cap. 14. Et ratione probatur. Nam certum est secundum fidem Adam habuisse gratiam istam ante peccatum; sed nulla est ratio quare illam non habuerit ab initio: ergo habuit illam in instanti suae creationis.

32. — Ad argumenta vero in oppositum respondetur. Ad *primum,* sicut divus Thomas respondet 1 p., q. 95, a. 1 ad secundum, quod sicut ibidem dicit Augustinus, non negatur quin in Adam fuerit Spiritus Sanctus sicut in aliis justis, sed quod non sic fuerit sicut nunc est in fidelibus, qui statim post mortem ad aeternam vitam admittuntur.

Respondetur secundo quod Augustinus non negat absolute Adam habuisse Spiritum Sanctum, sed quod non habuit ut quidam fratres affirmabant, ut esset perfectus in suo esse naturali. Erasmus autem negat illum librum esse divi Augustini.

Ad *confirmationem* vide divum Thomam super illum locum lect. 7 et 1 p. ubi supra ad primum. Respondeo, ex divo Augustino epistola 146, quod Apostolus illa verba inducit non ut affirmet quod. Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed ut doceat esse etiam et dici corpus spirituale sicut est corpus animale, et quod vita spiritualis corporis incoepit in Christo qui est primogenitus ex mortuis, sicut vita corporis animalis incoepit in Adam.

33. — Ad *secundum* duplex est solutio secundum duas opiniones discipulorum divi Thomae. Prima est quam sequitur Soto lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 5 ubi ait quod Deus "primam gratiam non contulit primo homini per motum et praeparationem liberi arbitrii, sicut confert nobis fungentibus libera voluntate, sed simul condidit naturam et largitus est gratiam". Et potest confirmari haec sententia. Quia Deus omnes alias creaturas fecit perfectas absque aliqua dispositione aut praeparatione praevia: ergo etiam primum hominem fecit et condidit perfectum absque praevia dispositione liberi arbitrii.

Secunda sententia est quod angelo et homini data est gratia

(1) S. August., *De corre-pt. et gratia,* cap. 12. ML 44, 935.

in ipsa creatione mediante dispositione liberi arbitrii, sicut nos diximus in 1 p., q. 62, a. 3, dub. 2 de dispositione angelorum ad gratiam. Hanc sententiam tenet Cajetanus in 2. 2, q. 24, a. 3 ad tertium et multi alii ex thomistis. Et judicio meo videtur esse expressa divi Thomae in 3 p., q. 34, a. 3 ubi ait Christo Domino in primo instanti datam fuisse gratiam habitualem ad modum adultorum mediante dispositione liberi arbitrii. Ergo eadem est ratio de protoparente, si creatus fuit in gratia. Similiter in 2 Sent., d. 29, q. unica, a. 2 ait quod homo in primo instanti suae creationis ad Deum conversus gratiam consecutus est. Et probatur ratione. Quia primus homo creatus est a Deo cum libero usu rationis: ergo justificatus est per propriam dispositionem liberii arbitrii. Probatur consequentia, quia hic est proprius modus quo justificantur adulti habentes usum rationis. Unde ad argumentum respondetur cum divo Thoma 1 p., q. 95, a. 1 ad quintum, ubi ait quod cum motus voluntatis non sit continuus, hoc est, non necessario est continuus, sed in unico instanti potest consummari, nihil prohibet hominem in primo instanti suae creationis gratiae consensisse.

34. — Sed profecto magna replica se offert in contrarium. Nam quamvis consensus liberi arbitrii humani in instanti exerceatur, tamen consensus humanus praesupponit deliberationem, quae fit per discursum rationis praesupposita voluntate finis, ex qua proceditur sicut ex principio practico ad consensum, qui est quasi conclusio syllogismi practici, juxta communen doctrinam divi Thomae in 1. 2. Ergo in primo instanti creationis indivisibili non potuit homo habere illum discursum rationis humanae quo perveniret ad consensum, quia ille discursus requirit tempus aliquod. Confirmatur. Quia in primo instanti creationis angeli qui non discurrit, negamus fuisse actum perfecte liberum, sed dumtaxat initiative diximus esse liberum in 1 p., q. 63, a. 6, dub. 2. Ergo multo minus in primo homine potuit inveniri perfectus consensus liberi arbitrii cum gratia praeveniente.

Nihilominus respondetur quod divus Thomas proculdubio non intendit ponere perfectiorem assensum liberi arbitrii in Adam, cum primum ejus anima creata fuit in corpore, quam posuerit in angelo; sed sufficit quod ille consensus quantum ad substantiam suam coeperit simul cum anima, sicut coepit in angelo. Et

quamvis non fuerit perfecte liber, ut probat argumentum, potuit nihilominus esse- dispositio conveniens ad gratiam quae in eodem instanti collata est homini, et quae in alio genere causae prius natura infusa est quam fuerit consensus liberi arbitrii. Sicut dicimus in naturalibus, quod forma ignis in genere causae formalis et quasi efficientis et radicalis prius natura unitur materiae quam dispositiones ultimae, quamvis in alio genere causae, scilicet materialis, prius natura disponant materiam quam uniatur illi forma substantiali. Sic etiam dicimus quod in diverso genere causae, infusio gratiae et consensus liberi arbitrii possunt adinvicem se antecedere, quamvis sint in eodem instanti indivisibili. Postea vero Adam, quoniam aliquo tempore jam perfecta deliberatione perstitit in illo consensu, potuit actus ille esse perfecte liber, sicut diximus de angelo ubi supra, et potuit esse meritorius augmenti gratiae et gloriae. Fateor tamen hoc argumentum facilius solvi ab illis qui negant primum hominem creatum fuisse cum gratia gratum faciente, non tamen negant creatum fuisse cum gratia praeveniente divini auxilii supernaturalis, scilicet illuminationis actualis *a* Deo in intellectu et inspirationis in voluntate circa ultimum finem supernaturalem. Ex quo principio, Deo coopérante, perfecte deliberavit homo seipsum convertens et referens in Deum ut in finem supernaturalem, atque ita libere credidit et libere dilexit et gratiam gratum facientem recepit in primo instanti terminativo usus rationis, quamvis non receperit in primo initiative, quemadmodum divus Thomas dixit supra, quod cum primum homo venit ad usum rationis, tenetur se convertere in Deum. Et ratio est quia primum quod occurrit homini venienti ad usum rationis, est deliberare de seipso convertendo se ad bonum rationis quod naturali lumine cognoscit, et ita se convertit implicite in Deum. Nam explicite non potest pro tunc se convertere, quia Deum esse non est per se notum. Primus autem usus rationis non peragitur in primo instanti indivisibili. Est enim discursus practicus qui perficitur et consummatur in instanti terminativo, ut satius ostendimus in 2. 2, q. 10, a. 1, dub. 2. Et fortasse ex hac via poterunt concordari praefate duae sententiae et poterit explicari sententia divi Thomae.

Nihilominus prior solutio est magis ad mentem divi Thomae, art. 5 supra citato. Et quamvis regulariter loquendo consensus sit

terminus illius discursus practici, tamen divina omnipotentia fieri potuit ut in illo instanti indivisibili creationis totus ille discursus cum suo termino virtualiter contineretur, eo vel maxime quia non ponimus consensum in illo instanti fuisse perfecte unum, sed initiative tantum et quasi in via ab imperfecto ad perfectum. Et hoc sufficit ad rationem dispositionis liberi arbitrii ad gratiam; non enim dispositio ut sic dicit actum perfectum, sed potius imperfectum.

35.' — Est *secundum dubium:* quid intelligamus per justitiam originalem, cum dicimus Adam fuisse creatum in justitiae originalis statu, videlicet: **Utrum justitia originalis et gratia gratum faciens fuerit idem habitus secundum rem in Adam, an potius fuerint duo habitus realiter distincti.**

Arguitur *primo* et probatur quod fuerint idem habitus ex divo Thoma 1 p., ubi supra [q. 95] art. 1 ubi ait: "Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur", scilicet animae. Unde sic argumentor: Constat quod subjectio animae ad Deum fiebat per gratiam; sed secundum doctrinam, divi Thomae etiam obedientia carnis ad animam fiebat per gratiam: ergo idem habitus erat justitiae originalis et gratiae. Probo consequentiam. Quia per justitiam originalem, secundum communem opinionem, caro subdebatur animae. Et *confirmatur primo,* quia divus Thomas 1. 2, q. 83, a. 2 ad secundum ait quod justitia originalis est habitus inhaerens essentiae animae; sed hoc ipsum dicit infra q. 110, a. 4 de gratia: ergo idem habitus erat in Adam.

Confirmatur secundo, quia in 2 *Sent.,* d. 32, q. 1, a. 1 ad primum et ad secundum et in q. 4 *De malo,* a. 6 ad quartum ait quod justitia originalis restituitur nobis per baptismum quantum ad suum formale, quod est subjectio animae ad Deum: ergo idem est effectus formalis gratiae et justitiae originalis, ac proinde idem est habitus.

36. — Arguitur *secundo* ex concilio Tridentino in sess. 5 ubi dicitur quod Adam per peccatum amisit justitiam et sanctitatem. Quibus verbis videtur concilium insinuare totum quod Adam perdidit per peccatum. Sed sola gratia gratum faciens est quae efficit hominem justum et sanctum. Ergo amittendo illam amisit justi-

tiam originalem in qua fuerat creatus. Confirmatur. Quia effectus formalis non potest esse pariter a duobus habitibus. Sed illa subjectio animae ad Deum erat effectus formalis justitiae originalis quae modo est effectus formalis gratiae gratum facientis. Ergo sunt idem habitus secundum speciem loquendo formaliter. Neque enim oportet multiplicare habitus realiter distinctos quando sufficit unus habitus cum distinctione rationis quae est differentia secundum quid.

37. — In hoc dubio Soto lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 5 opinatur esse eumdem habitum justitiam originalem et gratiam gratum facientem, sed differre secundum rationem, quatenus in illo statu propter perfectionem gratiae extendebatur ad quosdam effectus ad quos modo non extenditur gratia gratum faciens per quam sumus reparati in praesenti via. Eamdem sententiam supponunt tamquam certam Medina 1. 2, q. 83, a. 2, in cujus favorem adducit divum Thomam, sed non citat locum.

Haec sententia est probabilis, etiam in via divi Thomae. Et potest explicari optimis exemplis. V. g., in 3 p., q. 8, a. 5 ait divus Thomas quod in Christo gratia capitis et gratia habitualis est idem habitus, et differunt secundum rationem per ordinem ad diversos effectus. Item 3 p., q. 62, a. 2 docet gratiam sacramentalem et habitualem esse eumdem habitum, sed differre secundum rationem per ordinem ad diversos effectus. Ita etiam multi doctores quos refert Richardus in 2 *Sent.,* d. 30, a. 3, q. 2 affirmant quod quantum àd essentiam subjectionis animae ad Deum, justitia originalis erat ipsa gratia gratum faciens. Sed in illo statu habebat alium effectum ad quem secundario extendebatur, qui erat subjicere appetitum sensitivum omnino imperio rationalis voluntatis, et causare consequenter perfectam corporis sanitatem, sicut modo gratia Christi suo tempore efficiet corporum incorruptibilitatem et gloriam.

38. — Opposita sententia, quod originalis justitia sit habitus realiter distinctus a gratja gratum faciente, est communior, quam tenent multi scholastici antiqui et recentiores. Henricus in Quotlib. 6, q. 1, et Durandus in 2 *Sent.,* d. 20, q. 5, a. 1; Ægidius d. 29, 1." p., q. 2; Scotus ibidem q. unica ad quartum; Gabriel d. 30, q. 1, a 3, dub. 2; Cajetanus in hoc articulo et Ferrariensis lib. 4 *Contra gentes,* cap. 52, etc.

Et probatur haec sententia ex divo Thoma 1 p., q. 100, a. 1 ad secundum ubi, rejiciens opinionem asserentium filios Adam, si status ille permansisset, nascituros cum originali justitia, non autem cum gratia gratum faciente, ait quod si nascerentur cum originali justitia, similiter nascerentur cum gratia gratum faciente, quia gratia gratum faciens est radix justitiae originalis. Unde Sic argumentor: Idem habitus non potest esse radix sui ipsius: ergo intelligit divus Thomas esse distinctos habitus quorum alter alterius radix est.

Secundo. In ista quaestione, art. 3 et 4 docet quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae bonis perfectionibus naturalibus ad diligendum Deum super omnia dilectione naturali et ad implenda mandata legis quantum ad substantiam, bene tamen indigebat dono gratiae superadditae ad diligendum Deum et implendum divina mandata ex caritate. Ergo intelligit habitum gratiae esse superadditum integritate justitiae originalis.

Tertio. In q. 4 *De malo,* a. 2 ad 1 argumentum ait quod "justitia originalis includit gratiam gratum facientem". Si tamen non includit eam, non propter hoc excluditur quin carentia justitiae originalis habeat rationem culpae. Et q. 5 *De malo,* a. 1 ad 13 ita dicit: "Ratio illa procedit secundum opinionem ponentium quod justitia originalis non includit gratiam gratum facientem, quod tamen credo esse falsum." Et infra subdit quod "licet non includeret gratiam, erat tamen quaedam dispositio quae praeexigebatur ad gratiam gratum facientem".

Haec duo testimonio divi Thomae talia sunt, ut utraque opinio in sui confirmationem illis utatur: prior quidem opinio intelligendo illa de inclusione intrinseca; posterior vero intelligendo de inclusione per concomitantiam, nam ille status justitiae originalis in quo de facto fuit Adam utrumque includeret. Sed difficultatem habet quod ait in ultimo testimonio divus Thomas, quod justitia originalis, "licet non includeret gratiam, erat tamen quaedam dispositio quae praeexigebatur ad gratiam gratum facientem". Nam profecto hoc videtur contrariari ei quod dicit in 1 p., q. 100, a. 1, quod gratia gratum faciens est radix justitiae .originalis : ergo non praeexigit illam. Sed respondetur ex doctrina lectionis praecedentis, quod haec duo bene possunt stare simul in diverso genere

causae. Sicut forma ignis est radix ultimae dispositionis ad illam, et ultima dispositio praeexigitur in genere causae materialis prout est introducta in materiam ab agente principali; ita Deus prius prioritate naturae indidit perfectionem justitiae originalis ut disponeretur humana natura decenter ut reciperet gratiam supernaturaliter elevantem. Ita ut gratia praesupponeret naturam perfectam in seipsa, et nihilominus cum ipsa gratia fuit finis illius' dispositionis, ita fuit ratio et radix a qua dimanarunt, sicut ajunt philosophi, quod forma naturalis est finis et radix ultimae dispositionis ad illam.

39. — Ex dictis colligo quod absolute loquendo verior et probabilior sententia est in se et in via divi Thomae, quod justitia originalis distinguitur realiter a gratia gratum faciente. Probatur. Quoniam Adam per poenitentiam nunquam recuperavit habitum justitiae originalis; sed recuperavit gratiam gratum facientem: ergo realiter distinguuntur. Et divus Thomas 1 p. ubi supra ait quod justitia originalis est habitus qui ex sua ratione erat dispositio naturae humanae, non autem personae. Sed gratia gratum faciens respicit primo et per se personam. Ergo realiter distinguuntur. Et confirmatur. Quia peccatum originale propterea distinguitur secundum rem a peccato actuali quia originale est peccatum naturae primo et per se, actuale vero est peccatum personae primo et per se. Ergo pari ratione distinguentur realiter justitia originalis et gratia. 'Confirmatur secundo. Quia ut docet divus Thomas 3 p., q. 8, a. 5, propterea in Christo Domino gratia capitis non distinguitur realiter a gratia habituali gratum faciente, quia in illo gratia capitis respicit immediate personam humanam, non naturâm. At vero justitia originalis respicit immediate naturam et non personam. Ergo realiter distinguitur a gratia gratum faciente. Denique justitia originalis ex propria ratione et adaequata justificat hominem in ordine ad finem naturalem, et ad hoc data est ab auctore naturae, quamvis de facto elevata fuerit per gratiam ad finem supernaturalem, ut patet in art. 3 et 4 sequentibus. At vero gratia gratum faciens ex propria ratione et adaequata rectificat hominem in ordine ad finem supernaturalem. Ergo sunt habitus realiter distincti.

40, — Ad *argumenta oppositae sententiae respondetur.* Ad *primum,* quod per gratiam gratum facientem subdebantur Deo su-

periora tamquam fini supernatural!. Sed per justitiam originalem subdebantur inferiora ipsi animae in ordine ad finem naturalem per se primo cum ea tamen conditione illius status, quod si homo amitteret gratiam per peccatum, consequenter amitteret justitiam originalem. Unde non sequitur ex illo testimonio divi Thomae quod gratia et justitia originalis erant idem habitus, sed solum sequitur quod gratia gratum faciens subordinabat sibi justitiam originalem elevando naturam humanam cum suis perfectionibus ad finem supernaturalem.

Ad ultimum testimonium respondetur quod non est inconveniens quod in essentia animae sint duo habitus differentes specie.

Ad *secundam confirmationem* ex alio testimonio respondetur nego consequentiam. Sed solum probat rectitudinem illam animae ,ad Deum finem naturalem jam per gratiam Christi modo per regenerationem baptismalem fieri simul cum rectitudine animae ad finem supernaturalem per gratiam. Et quamvis gratia Christi non pertingat in hac vita ad perfectam subjectionem appetitus sensitivi ad rationem secundum legem communem, neque ad corporis immortalitatem, tamen ex excellentia pertinget ad hunc finem quando virtute gratiae Christi resurgemus. Interim tamen placuit Deo ut habeamus thesaurum istum gratiae in vasis subtilibus et fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei. Relinquitur etiam in nobis rebellio appetitus sensitivi et fomitis, ad majus meritum legitime certantibus virtute gratiae Christi. Dixi secundum legem communem, nam in beata Virgine gratia Christi habuit hunc perfectissimum effectum, ut per illam ligaretur fomes omnino et extingueretur postea. Mansit nihilominus beata Virgo in corpore mortali.

41. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod ad intelligentiam concilii Tridentini satis est dicere quod in illo statu protoparentis fuerunt de facto distincti habitus justitiae originalis et habitus gratiae gratum facientis.

42. — Dubitari poterat tertio loco circa statum quem habuit Adam de facto praeditus originali justitia et gratia gratum faciente; quidnam poterat homo in illo statu.constitutus circa bonum supernaturale agendum. An indigeret adhuc in illo statu alio speciali auxilio gratiae ut supematuraliter operaretur. Nam quid poterat circa bonum naturali rationi proportionatum jam patet ex

dubio secundo ubi, post secundam conclusionem, respondentes cuidam difficultati, diximus quod homo circa bonum naturale peccare non poterat immediate magis quam angelus si in puris naturalibus crearetur. Et divus Thomas art. sequenti ita videtur sentire. Sed tota difficultas est an circa actus supernaturales sigillatim exercendos semper indigeret auxilio supernatural! praemoventis gratiae actualis, an potius ad perseverandum in illo statu dumtaxat indigeret supernatural! et speciali auxilio Dei praemoventis. Sed haec disputatio commodiorem locum habet in art. 9 et 10, ubi fiet comparatio inter hominem justificatum gratia Christi et Adam antequam peccaret quantum ad indigentiam auxilii praemoventis gratiae ad opera supernaturalia.

43. — Est tertium dubium in hoc articulo: Utrum homo in **statu naturae lapsae possit operari aliquod bonum opus morale absque mala circumstantia cum solo generali concursu et praemotione Dei auctoris naturae humanae.**

De hoc dubio plurima habemus scripta a theologis recentioribus. Vide Soto lib. 1 *De nat. et gratia* a cap. 19 per duo cap. sequentia, ubi in propriis terminis hoc dubium movet et definit. Item Medina in sua *Prima secundae* super hunc art. hoc dubium dissolvit. Eamdem etiam latissime disserit Zumel super hunc art., disputatione sexta. Nos etiam in nostris *Commentariis* in 2. 2, q. 10, a. 4 dub. unico hoc dubium definivimus.

Nihilominus hujus difficultatis decisionem breviter proferamus. In primis nota cum Soto ubi supra duplicem esse seiisum hujus dubii. Prior est, utrum omnia opera liberi arbitrii, sive ab infideli facta, sive a Christiano existent! in peccato mortali, sint peccata. Alter sensus est, utrum absque auxilio gratiae, solo generali concursu Dei, possit homo in natura lapsa per sua naturalia facere opus moraliter bonum. Et quidem in priori sensu ait neminem ex catholicis theologis propositionem affirmativam asseruisse. Nam etsi Gregorius Ariminensis in 2, d. 26, 27 et 28, q. 1, a. 2 judicetur a quibusdam eam sententiam tenuisse, tamen, si attente legatur, dumtaxat negat citra speciale auxilium posse hominem in natura lapsa vel minimum opus bonum morale praestare. Nihilominus affirmat hominem qui est in peccato mortali, etiam infidelem, hujusmodi auxilium speciale Dei habere quoties-

cumque bene agit moraliter; et ita se explicat ipsemet respondens ad nonun argumentum. In hoc ergo sensu procedit nostra disputatio.

44. — Arguitur *primo pro parte negativa* ex illo *Matth.*, 7 (v. 18) : *Non potest arbor mala bonos fructus facere.* Sed qui est in peccato mortali est arbor mala. Ergo non potest de se bonos fructus facere. Item *Luc.*, 11 (v. 34) : *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; si autem nequam fuerit, totum corpus tuum tenebrosum erit.* Nomine oculi intelligitur recta intentio sincere operantis. Sed qui est in peccato mortali habet malam intentionem finis. Ergo totum corpus, quod significat totam collectam operum humanorum, tenebrosum erit.

Confirmatur ad Rom., 14 (v. 23) : *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Ergo saltem omnia opera infidelium peccata sunt, siquidem non procedunt ex fide. Item facit illud *Joan.*, 15 (v. 5) : *Sine me nihil potestis facere.* Sed qui est in peccato mortali est sine Christo. Ergo nihil boni potest facere.

45.— Arguitur *secundo* testimoniis sanctorum Patrum et decretis Pontificum. In primis divus Augustinus variis in locis videtur sentire neminem recte vivere nisi ex fide per Jesus Christum. Sic ait lib. 4 *Contra Julianum*, cap. 3 ubi dicit absit ut sit in aliquo vera virtus nisi fuerit justus; et lib. 5 *De civitate Dei*, cap. 19 et lib. 19, cap. 25 non fuisse veras virtutes in gentibus, sed potius illorum opera quae bona videbantur, fuisse facta propter vanam gloriam. Et insuper ait quod, "licet a quibusdam tunc verae virtutes esse putentur quando ad se ipsas referuntur neque propter aliud expetuntur, tamen inflatae et superbae sunt; et ideo non virtutes, sed vitia vocandae sunt" (1). Ergo etiamsi non apponat homo malam circumstantiam finis, cum est in peccato mortali non faciet bonum opus morale. Hoc ipsum videtur sentire Augustinus super Psalm. 35, et lib. 1 *Retractationum*, cap. 2, et divus Hieronymus super ep. *ad Galatas*, cap. 3, et super *Hieremiam*, cap. 24, et super *Ecclesiasticum*, cap. 13 et divus Gregorius lib. 2 *Moralium*, cap. 23. Praeterea in concilio Arausicano, can. 9 dicitur: Quotiescumque bona agimus, "Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur"; et can. 20: "Nulla bona facit homo quae

(1) S. August., *De civ. Dei*, l. 19, cap. 25, ML 41, 656.

non praestet Deus ut faciat homo." Item Caelestinus Primus in Epistola ad Gallicanos episcopos, cap. 7 et 8 ait "neminem bene uti libero arbitrio nisi per Jesum Christum". Et ait: *Praeparatur voluntas a Domino* (Prov. 8, 25) "ut boni aliquid agat paternis inspirationibus". Et cap. 9 ait "Deus in ipso libero arbitrio operatur..., ut omnis motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquod bonum possumus sine quo nihil possumus" (1). Item Roffensis art. 36 *Contra Lutherum* ait hanc esse patrum sententiam, ut homo sine auxilio speciali non possit boni quidquam efficere.

46. — Arguitur *tertio* ratione desumpta ex doctrina divi Thomae supra, q. 1, a. 6 ubi ait quaecumque vult homo, vult propter ultimum finem. Et definierat art. 5 hunc finem ultimum esse tantum unum respectu unius hominis. Ex quo sic argumentor: Omnis qui est in peccato mortali, sive Christianus, sive infidelis, habet pro ultimo fine creaturam: ergo omnia quaecumque vult necesse est quod velit propter creaturam tamquam propter finem ultimum quandiu est in illo peccato. Patet consequentia, nam ibidem [a. 6] ait etiam divus Thomas ad tertium: "Virtus primae intentionis quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei." Cum igitur prima intentio principalis existens in peccato mortali feratur in creaturam ut ultimum finem, videtur colligi quod omnia quae vult actualiter, velit virtualiter propter illum finem ultimum.

Confirmatur a simili, quoniam actus bonus ex objecto hominis justi qui semel se et omnia sua per caritatem retulit in Deum, etiamsi postea nihil cogitet de illo ultimo fine quando curat infirmum, nihilominus virtualiter illud bonum opus ex objecto refertur in Deum ut in ultimum finem. Ergo similiter omnis actus pagani qui semel se retulit in falsum deum, refertur etiam virtualiter in illum ultimum finem.

47. — Arguitur *quarto*. Actus humanus ut sit bonus simpliciter non sufficit quod habeat objectum proprium et immediatum bonum, sed requiritur etiam bona circumstantia finis ultimi. Ergo si caret bona hac circumstantia, erit actus vitiosus, quia malum consurgit ex particulari defectu.

(1) S. Cahlbstinus, *Epist. ad episc. Galliarum*, caps. 7-9. MT, 50, 532-533.

Sed respondebit aliquis quod ille actus bonus ex objecto, si non ponatur actualiter mala circumstantia, statim ex natura sua refertur in Deum auctorem totius boni; ut si v. gr., paganus dat eleemosynam pauperi quando lex naturalis praecipit dare, nihil cogitans de suo falso deo, tunc illud opus natura sua tendit in auctorem legis naturalis.

Contra sic argumentor: Illa relatio boni operis non est moralis, cum non sit voluntaria operanti neque ex ejus intentione. Ergo non est sufficiens ad faciendum bonum opus morale magis quam cum hirundo nidificat quod illa nidificatio referatur ex natura sua in Deum ultimum finem totius naturae. Ipse enim ut auctor naturae refert ad seipsum creaturas et operationem illarum.

Confirmatur. Nam pari ratione diceres quod qui peccat refert actum qui est peccatum in Deum tamquam in ultimum finem. Probatur sequela. Quoniam illius actus quantum ad entitatem naturalem ipse Deus est auctor, et ad se ipsum refert quidquid ipse facit. Sed hoc non sufficit ut ille homo dicatur moraliter referre actum illum in Deum tamquam in ultimum finem. Ergo neque alterum actum eleemosynae refert paganus ille in Deum.

48. — Pro decisione hujus dubii sit prima conclusio: *Qui est in peccato mortali ante justificationem potest habere multas actiones bonas et utiles moraliter.* Haec est certa secundum fidem catholicam, quia peccator antequam justificetur credit et invocat misericordiam divinam et propter poenas inferni incipit a peccato discedere. Ita definitum est in concilio Tridentino, sess. 6, can. 7 et 8, et in concilio Constantiensi, sess. 15, errore 16 Joannis Hus. Vide Roffensem ubi supra *Contra Lutherum*. Neque tamen in ista conclusione condemnamus Gregorium Ariminensem; ille enim non negat aliqua opera bona fieri ab eo qui est in peccato mortali, sed ait omnia illa fieri auxilio Dei speciali quod non pertingit ad justificandum hominem.

49. — **Secunda conclusio**: *Peccator sive fidelis sive infidelis potest multa opera moraliter bona facere absque auxilio supernaturali.* Nam de auxilio naturali quo Deus movet singulas creaturas secundum rationem suae providentiae proportionabiliter unamquamque secundum naturam suam, nulla debet esse dubitatio neque esse potest inter theologos illud auxilium esse necessarium, ut demonstrat divus Thomas in his duobus articulis. Pro-

batur conclusio ex divo Augustino lib. 3 *Hypognosticon* dicente, sine gratia manet liberum arbitrium per quod possit homo operari bona quae sunt praesentis vitae sicut colere agros, habere amicos (1). Et in libro *De spiritu et littera,* cap. 28 ait: "Sicut non imnediunt a vita aeterna quaedam peccata venialia..., sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera sine quibus difficillime vita cujuslibet hominis pessimi invenitur (2). Idem ait in Epistola 5. Et Hieronymus *Matth.,* 22, et Magister Sent, in 2, d. 41 et ibidem fere tota schola theologorum, et divus Thomas expresse in hoc art. ita sentit, et supra q. 89, a. 1, et recentiores magistri supra citati.

Et probatur ratione. Nam potest homo peccator viso paupere miserere illius dictante lumine naturali. Ergo cum dat illi eleemosynam, conformat se rectae rationi et implet naturale praeceptum sine mala circumstantia. Deinde ratio divi Thomae in hoc articulo et alias saepe repetita videtur demonstratio, supposito quod per peccatum non est destructa totaliter natura rationalis, sed dumtaxat infirmata et debilitata et vulnerata est. Ergo cum solo generali auxilio Dei auctoris naturae, quod semper praesupponitur, poterit homo bonum aliquod naturae rationali proportionatum operari. Et confirmatur ex illa parabola de Samaritano qui curavit vulneratum a latronibus, quem Christus laudavit, et legisperito in exemplum protulit dicens: *Vade et tu fac similiter {Luc.,* 10, 37). Item quando aliquis idolâtra, nihil cogitans de falso deo, solvit debitum proximo, bene facit moraliter. Alias minus peccaret si non solveret debitum. Nam solvendo referret virtualiter in idolum opus illud; et non solvendo tantum peccat contra justitiam commutativam: ergo minus peccaret.

Hinc sequitur quam falsa sit sententia asserentium non posse hominem implere aliquod naturale praeceptum, etiam quantum ad substantiam, qui existit in peccato mortali. Quae sententia merito a communi schola rejicitur. Nam adulter qui solvit debitum alteri, adimplet praeceptum de restitutione. Alioquin sequeretur quod quotiescumque occurrit adimplere aliquod praeceptum, teneretur homo poenitere de peccatis, quod profecto ridiculum est apud theologos.

(1) Pseudo-August., *Hypognost.,* l. 3, c. 4. ML 45. 1.623.
(2) S. August.. *De spiritu et Utt.,* c. 28. ML 44. 230.

50. — Sed jam, ut respondeamus ad argumenta, *nota* quod cum divus Thomas in his articulis et in aliis locis affirmat hominem indigere auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum, non loquitur dumtaxat de illo auxilio generali quo Deus omnia quae fecit et facit conservat in esse, sed etiam de quodam actuali auxilio quo actualiter movet unamquamque rem juxta modum suae naturae ad operationem vel motum. Et quod hoc ita sit patet: tum in art. 1 ubi ait, quod "quantumcumque natura corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo; quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis". Ac si diceret quod ratione suae providentiae omnia gubernat movendo illa ad suas operationes et motus prout sunt in ratione divinae providentiae. Ex quo sequitur quod, quamvis homo per liberum arbitrium caelorum concursum perpetuum determinet ad hanc operationem vel ad illam, juxta illud, sapiens dominabitur astris, tamen respectu divini auxilii quo Deus movet non pariter dominatur sapiens, sed omnino praemovetur a Deo quotiescumque bonum aliquod morale operatur. Deus enim, etiam ut auctor naturae rationalis, suaviter dominatur libero arbitrio hominis vertens illud quocumque voluerit efficaciter et faciens illud eligere quod Deus vult ut eligat. Atque ita liberum arbitrium infallibiliter se determinat ad operandum bonum dum praedeterminatur et praemovetur simul a Deo motione illa efficaci ad operandum id quod Deus vult ut operetur voluntate sua absoluta et aeterna.

Item in hoc articulo secundo est observandum quod differentia quam ponit divus Thomas inter statum naturae integrae et naturae corruptae, non est quia in illo statu minus indigeret homo auxilio divino ad bene operandum quam in statu naturae corruptae. In utroque enim indiget divina motione, sive ad bene agendum moraliter conformiter ad naturam rationalem, sive ad bene agendum supernaturaliteri Sed tota differentia est quam divus Thomas assignat circa virtutem aut formam superadditam naturae per modum principii operativi. Etenim in statu naturae integrae indigebat homo virtute gratuita superaddita quantum ad unum, hoc est, ad operandum et volendum bonum supernaturale; at vero in statu naturae corruptae indiget homo virtute gratuita supe-

raddita quantum ad duo, scilicet, ut per illam virtutem sanetur natura ad totum bonum sibi connaturale operandum, et insuper ut supernaturale bonum operetur quod est meritorium, scilicet vitae aeternae. Nihilominus ad quamlibet operationem, nulla excepta, indiget homo actuali auxilio Dei praemoventis prioritate causalitatis. Non dico modo quod illud auxilium non possit esse majus aut minus vel inferioris ordinis aut superioris, sed dico quod indigentia actualis auxilii in omni statu ex parte hominis pariter est aequalis.

51. — *Secundo nota* quod hoc actuale auxilium, ut in secundo tractatu dicemus, dicitur generale dupliciter. Uno modo ut contradistinguitur ab auxilio supernaturali; altero modo ut contradistinguitur ab auxilio speciali etiam intra ordinem naturae. Solet enim Deus, etiam ut auctor naturae, naturam miraculose perficere et secreto et ad operationem naturalem ex objecto specialiter perficere et movere creaturas. Dicimus ergo quod illud auxilium generale quo rationalis creatura praemovetur quotiescumque bene operatur vel incipit bene operari, non dicitur generale quia non distingatur a generali conservatione rerum, neque quia semper talis divina influentia sit continua, instar influentiae caelestium corporum, quae determinatur ab inferioribus agentibus aut mobilibus ad differentes effectus. Hoc enim non decet divinam voluntatem, cujus providentiae ratio omnia gubernat, omnia ordinat et determinat, et a nulla re determinatur. Sed dicitur generale quia Deus rebus omnibus juxta uniuscujusque naturam illud actuale auxilium praestat ut operentur et moveantur quotiescumque operantur et moventur. Quod quidem auxilium nulla creatura etiam rationalis et libera sua operatione praeanticipare potest, non solum prius tempore, sed neque prioritate causalitatis. Haec est doctrina divi Thomae supra q. 9, a. 4 et 6 ubi demonstrat quo pacto humana voluntas praemoveatur a Deo physice, tam ad volendum finem, quam media, sicut etiam hac quaest. art. 1 et 2 universaliter affirmat necessarium esse actuale Dei auxilium ut homo moveatur ad bene agendum.

52. — His suppositis, ad *primum* argumentum ex cap. 7 *Matth.*, respondetur quod per bonam arborem significatur bona voluntas actualis circa finem, ex qua nullus fructus malus moralis potest sequi, sicut etiam neque ex mala voluntate actuali circa

finem potest aliquis bonus fructus moralis procedere. Cum hoc tamen bene stat quod homo qui est in peccato mortali faciat aliquod bonum opus morale quando illud [non] facit in virtute malae intentionis circa finem, sed quia ratio naturalis dictat esse faciendum. Et per hoc patet ad aliud testimonium ex divo Luca. Nam per simplicem oculum intelligitur recta intentio voluntatis circa finem, ex cujus virtute quidquid sequitur lucidum est, sicut viceversa, si intentio circa finem prava est, quidquid inde sequitur, tenebrosum erit. Ad aliud testimonium *ad Rom.* duplex est intelligentia. Prior ita ut omne quod procedit ex infidelitate peccatum sit; secunda ut fides accipiatur illic non pro virtute theologica, sed pro conscientia; et ita omne quod non est ex bona conscientia, peccatum est. Prior intelligentia est divi Augustini lib. 4 *Contra Julianum,* cap. 3, et divi Thomae 2. 2, q. 10, a. 4 ad primum.

53. — Ad *secundum* argumentum est communis solutio ad omnes illas auctoritates quod in omnibus illis sermo est de bonis operibus meritoriis vitae aeternae, ut in concilio Arausicano can. 7 explicatur: "Si quis dixerit per naturae vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertineat vitae aeternae non posse facere..., haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Domini: *Sine me nihil potestis facere. Joan.,* 15 (v. 5) et illud *II ad Cor.,* 3 (v. 5) : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.*" Ita intelligit illa testimonia Prosper in lib. *Contra Collatorem,* qui habetur inter opera divi Augustini, tomo 7, et ipse divus Augustinus ubi supra *Contra Julianum* ita concludit: "Scito nos illum bonum hominem dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum per quod solum potest homo ad aeternum Dei donum regnumque perduci" (1). Et in hoc sensu idem Augustinus Epistola 19 explicat illud *Ezechielis,* 20 (v. 25) : *Dedi praecepta eis non bona,* hoc est, non fructifera vitae aeternae, quia/ per praecepta legis veteris non poterant homines ad vitam aeternam perduci nisi per gratiam Christi, quae conferebatur per fidem in sanguinem ejus. Alio modo explicari solent illa testimonia extensive etiam de bonis operibus moralibus, quatenus sine actuali Dei auxilio generali ut auctoris naturae fieri non possit.

(1) S. August., *Contra Julia/num-,* l. 4, c. 3. ML 44. 755.

54. — Ad *tertium* argumentum nota quod in omni intentione finis duo possumus considerare. Unum est ratio formalis finis et boni in quam fertur generaliter voluntas quatenus potentia quaedam est. Et in hac ratione praecise considerata nihil mali intelligitur includi. Nemo enim intendens ad malum operatur. Hinc fit quod nulla intentio habet rationem mali ex parte objecti formalis potentiae voluntatis ut potentia est. Sicut enim ipsa potentia natura sua bona est, ita et proprium objectum ejus bonum est ad quod naturaliter inclinatur. Et quantum ad hoc, intentio voluntatis semper est a Deo auctore naturae. Et hac ratione dicimus Deum esse causam physicam ipsius actus qui est peccatum, in quantum ad substantiam et naturalitatem ipsius actus necesse est concurrere auctorem naturae et primum omnium motorem. Sed dicunt aliqui recentiores quod concomitanter concurrit Deus ad substantiam illius actus, non autem praemovendo ad illam. Sed profecto in hoc falluntur, quoniam ad omnem effectum ad quem simul concurrit Deus cum creatura, necesse est quod prius ordine causalitatis concurrat sicut est primus motor. Deinde non satisfaciunt suae intentioni, quia ideo negant Deum praemovere ad substantiam illius actus, quia ille actus hic et nunc in singulari est peccatum, ac proinde Deus esset causa peccati. Sed profecto si haec ratio aliquid valet, etiam concludit Deum esse causam peccati si cooperatur concomitanter ad substantiam illius actus qui est peccatum. Sed in rei veritate neutra consequentia bona est, quia ille actus singularis potest habere aliam rationem formalem moralem prout egreditur a creatura rationali subjecta legibus, quam non habet prout procedit a Deo, qui non subjicitur legi hic et nunc. Alterum est quod in fine possumus considerare unde intentio fit bona vel mala. Et hoc est ipsa res quae induit rationem finis quatenus homo lege inducitur vel prohibetur tendere posse talem medium in finem illo priori modo considerato. Hinc ergo fit mala voluntas quia intentio mala est ex objecto morali, quod est legi contrarium. V. g., avarus dum quaerit beatitudinem in possessione pecuniarum non quidem peccat in eo quod quaerit beatitudinem, sed quia quaerit illam ubi revera non est, scilicet in possessione pecuniarum in qua lex prohibet esse quaerendam. Unde divus Augustinus ait in suis *Confessionibus:* "Quaeritate homines quod

quaeritis", sed scitote quaerere (1). Et divus Thomas lib. 3 *Contra gentes,* cap. 17, ait quod Deus est finis omnium agentium secundum quod ratio formalis boni quod intenditur revera est in Deo, licet non ab omnibus quaeratur prout est in Deo in particulari.

Hoc supposito, respondetur ad argumentum quod virtus primae intentionis circa ultimum finem in communi semper manet in omni appetitu cujuslibet rei, sed non semper manet secundum quod aliquando mala est intentio, nisi actualiter aliquod medium referatur ad finem malae intentionis. Et ideo poterit esse aliquod bonum opus morale, nisi opponatur illi expresse mala circumstantia finis operantis.

Ad *confirmationem* negatur similitudo illa. Non enim est eadem ratio. Nam actus bonus qui sequitur post intentionem simpliciter bonam, ex natura sua referibilis est in bonum finem, quo fit ut statim virtualiter referatur in bonum finem operandum. At vero actus bonus qui fit post malam intentionem circa ultimum finem, non est ex natura sua referibilis in malum finem. Et idcirco si non adsit actualis relatio, non refertur virtualiter in malum finem. Sed quando adest actualis relatio, quasi per violentiam corrumpitur ille actus dum refertur ab operante ad malum finem. Alioqui ipse bonus actus moralis statim refertur in Deum ultimum finem.

55. — Ad *quartum* argumentum patet ex praecedente solutione. Non enim deficit circumstantia ultimi finis illi actui bono moraliter quantum est ex parte actus etiam in singulari, et ideo simpliciter bonus actus est, quamvis non faciat bonum operantem. Ad replicam in qua intendebatur quod illa relatio boni actus non esset moralis, respondetur quod, quamvis sit naturalis considerando specificationem illius actus ex objecto potentiae naturalis, tamen quantum ad exercitium tendendi in illum finem per tale medium moralis et libera relatio est, quia operans libere se exercet in illo bono opere, ac proinde libere virtualiter ordinat illud ad finem ultimum proportionatum illi actui.

Ad *confirmationem* negamus paritatem rationis quoniam actus malus in esse moris repugnantiam habet ut ab operante referatur bona alia morali relatione in Deum. Si autem consideretur ille

(1) S. August., *Confessionum.* lib. 4, c. 12. ML 32, 701.

actus malus non secundum rationem objecti moralis, sed secundum rationem communem objecti naturalis potentiae voluntatis, jam diximus quod respectu illius finis in communi etiam dum homo peccat intendit illum finem bonum. Et hoc modo Deus est causa illius actus quantum ad naturalitatem ipsius. Unde etiam dicimus quod Deus est causa physica illius actus non quia concurrat ex necessitate naturae, omnia enim operatur consilio voluntatis suae, sed quia non est causa moralis praecipiens vel suadens homini ut sic operetur, immo dissuadens et prohibens fieri. Hactenus de isto articulo dicta sint.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia

1. — **Prima conclusio: Homo in statu naturae integrae poterat sine speciali auxilio Dei diligere Deum super omnia ut auctorem naturae.** Ratio est quia talis dilectio erat proportionata naturae integrae, sicut etiam omni creaturae suo modo competit tendere in Deum ultimum finem.

Secunda conclusio: Homo in statu naturae corruptae indiget auxilio gratiae sanantis naturam ad diligendum Deum super omnia. Ratio desumitur ex eo quia in statu naturae corruptae homo deficit ab hac dilectione Dei super omnia dum voluntas rationalis propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum.

2. — Cajetanus super hunc articulum proponit *dubium* circa conclusionem secundam et rationem ejus.

Et arguitur *primo* contra conclusionem. "Homo pro statu naturae corruptae potest ex solis naturalibus cognoscere... quod Deus est naturaliter diligibilis super omnia ab ipsomet homine"; et hoc cognito, poterit prorumpere in actum diligendi Deum ut finem naturalem universi et supremum bonum.

Confirmatur. Quia potest homo in praedicto statu aliquem alium actum moraliter bonum habere, ut jam diximus, v. g., sol-

vere debitum alteri homini. Ergo poterit reddere Deo hoc debitum, scilicet actum dilectionis Dei, aestimando et magnificando illum super omnia. Patet consequentia, quia iste actus est etiam unus particularis bonus actus et contentus sub morali bono, sicut quilibet alius motus moralis.

3. — Arguitur *secundo* contra rationem conclusionis. Quia in illa accipitur pro medio quod "diligere Deum super omnia est opus connaturale homini. Sed si haec ratio valeret, sequeretur quod nullum opus connaturale homini posset homo in isto statu ex naturalibus perficere, cujus contrarium diximus". Si autem dicatur quod in littera adjungitur aliquid aliud illi medio, scilicet quod ab hoc actu dilectionis Dei super omnia deficit homo secundum appetitum voluntatis rationalis per quam, propter corruptionem naturae, sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam. Si ita quis respondeat, videtur talis ratio petere principium. Nam hoc est probandum, quod in statu naturae corruptae homo ita deficit ut non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus.

4. — Ad evidentiam dubii *duo praenotat* Cajetanus. *Primum* est quod hic diligere Deum super omnia non intelligitur de dilectione Dei implicite, ut v. g., cum aliquis se convertit ad diligendum bonum in communi secundum rationem, in isto objecto implicite continetur summum bonum quod est Deus. Sed sermo est de diligere Deum cognitum in particulari et propositum voluntati diligendum super omnia. "Ac propterea caute advertendum est quod non est idem habere Deum pro ultimo fine alicujus actus, et diligere Deum super omnia." Nam ad illud sufficit implicite ferri in Deum non actualiter cognitum; ad hoc autem requiritur explicite ferri in Deum tamquam in objectum expresse cognitum et propositum voluntati.

Notat *secundo* quod adhuc illo secundo modo "diligere Deum super omnia, potest dupliciter contingere: uno modo simpliciter; alio modo secundum praesentem statum. Diligere Deum super omnia simpliciter, est Deum diligere ut finem omnium propter quem omnia diligantur nullo excepto. Diligere autem Deum super omnia secundum praesentem statum, est diligere Deum ut finem omnium, non simpliciter omnium, sed omnium referibilium in ipsum Deum secundum praesentem statum. Hi duo modi con-

veniunt in duobus: primo in hoc quod sunt praecepta affirmativa; secundo in hoc quod utrique repugnat diligere aliquid aliud a Deo ut ultimum finem cujuslibet actus in particulari exerciti". Differunt autem in hoc quod illi priori modo diligendi Deum super omnia repugnat omne malum culpae in5,ipso operante etiam venialis; secundo vero modo non repugnat aliquod malum culpae etiam mortalis esse in operante. Explicatur haec differentia. Nam "ad habendum actum diligendi Deum super omnia simpliciter, oportet operantem omnia sua habere talia ut sint in Deum referibilia". Alias si aliquid diligit quod non sit referibile in Deum, jam ita impedimentum ponit suae dilectioni, quod non possit tendere in Deum simpliciter super omnia diligendum. "Et quia malum culpae quodcumque sit, sive mortale, sive veniale, repugnat referibilitati in Deum ut finem, ideo omne malum culpae repugnat observationi hujus praecepti, diliges Deum super omnia simpliciter." Videtur hic Cajetanus etiam de veniali culpa loqui, et revera ita est, quod tamen postea explicaturi sumus. Nunc autem procedamus in explicatione Cajetani et differentiae inter hos modos diligendi Deum super omnia. Ait ergo Cajetanus quod, "ad habendum actum diligendi Deum super omnia referibilia in ipsum, non reddit impotentem hominem quodvis malum culpae". Nam justi diligunt Deum super omnia et ut finem naturae et ut finem beatitudinis, et nihilominus habent peccata venialia.

5. — His ita constitutis, respondet ad propositum dubium dicens quod, "licet homo in statu naturae corruptae quantum est ex sufficientia sua possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibilia in ipsum quae tunc sunt in sua potestate, ut argumentum probat, tamen non potest diligere Deum super omnia sua simpliciter, quia non potest non peccare, ac per hoc non potest non ponere impedimentum dilectioni Dei super omnia simpliciter, id quod poterat in statu naturae integrae, in quo poterat praeservare se ab omni peccato, et consequenter quando tempus esset, exire in actum diligendi Deum super omnia simpliciter, quia nihil sui erat irreferibile in Deum."

Ad *confirmationem* respondet Cajetanus quod "non est eadem ratio de actu dilectionis Dei super omnia et de aliis actibus moralibus: tum quia iste actus est supremus inter omnes actus morales naturales, cum sit respectu ultimi finis simpliciter tamquam

objecti, ac proinde est circa primum principium reliquorum omnium, unde et reliqui actus sub illo continentur ut inferiores...; tum etiam quia iste actus dilectionis universitatem actuum humanorum bonam eligit ut materiam. Non autem alii actus hoc requirunt". Nam potest aliquis adulterium committere, et solvere pecunias debitas. At vero "quicumque aliquod malum facit, eo ipso reddit actum illum et semetipsum illo infectum ut sic irreferibilem in Deum ut finem; ac proinde non poterit omnia a se dilecta referre in Deum, quod faceret homo in natura integra".

6. — Ad *secundum* argumentum contra rationem respondet [Cajetanus] quod "medium assumptum est esse opus connaturale. At vero "naturale" sumitur dupliciter. Uno modo pro eo quod fluit ex natura. Et sic accipiendo naturale, sufficeret ad inferendam priorem conclusionem. At vero diligere Deum super omnia appetitu rationali non est nobis isto modo naturale ut fluat ex nostra natura... Alio ergo modo sumitur naturale pro eo quod est secundum naturam. Et sic diligere Deum super omnia est naturale". Ceterum secunda conclusio "non probatur ex illo medio, ut patet si attente legamus litteram", ubi divus Thomas, postquam probavit quod in natura integra poterat homo sine gratia diligere Deum super omnia ut auctorem naturae, statim subjungit quod "ex pronitate naturae corruptae ad bonum proprium deficit natura ab illo actu perfectissimo dilectionis Dei super omnia". Medium itaque ad secundam conclusionem est pronitas voluntatis ad privatum bonum; quae pronitas in nobis adeo viget, ut necessum sit in aliquod malum cadere. Hactenus est Cajetani.

In cujus doctrina unum est quod difficultatem prae se fert. Nam videtur Cajetanus eum qui est in peccato mortali et eum qui est in peccato veniali aequales facere quantum ad'hoc quod neuter possit diligere Deum super omnia simpliciter, quia tam ille qui est in peccato mortali quam ille qui est in peccato veniali non potest omnia sua referre in Deum quandiu est in illo statu. Etenim neque mortale neque veniale peccatum est referibile in Deum. Item in fine responsionis ad confirmationem ait quod adjutorio gratiae sanantis possumus in hac vita inchoative diligere Deum super omnia per caritatem, nihil contra Dei dilectionem admittendo. Sed tamen non possumus super omnia nostra simpliciter diligere Deum, sed

super omnia nostra referibilia in ipsum. Consummate autem in patria diligemus Deum super omnia simpliciter.

Ad hoc respondetur non esse mentem Cajetani negare quod justus adjutorio gratiae sanantis diligat Deum super omnia absolute et simpliciter loquendo. Nam, ut inquit Aristoteles, simpliciter dico quod sine addito dico; sed justus diligit Deum super omnia absolute et sine addito loquendo: ergo simpliciter diligit Deum super omnia. Sed Cajetanus intendit per illam particulam "simpliciter" determinare distributionem illam "omnia" ita ut quaecumque diligat justus et quaecumque habeat, referat per actum dilectionis in ipsum Deum. Hoc autem est impossibile in hac vita per longum tempus, quia non est justus qui non peccet venialiter; et peccatum veniale est irreferibile in Deum actualiter vel virtualiter. Multo autem, minus ille qui est in peccato originali vel mortali poterit super omnia sua simpliciter diligere Deum, nam ipsemet sic affectus est irreferibilis in Deum, siquidem ut sic est aversus a Deo. Ex quo patet maxima disparitas inter eum qui est in peccato veniali et eum qui est in peccato mortali vel originali, quantum ad hoc quod est neutrum diligere Deum super omnia simpliciter. Nam justus qui est in peccato solum veniali absolute et simpliciter loquendo diligit Deum super omnia, quia *qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo* (*I Joan.*, 4, 16), et nihil diligit magis quam Deum, immo nihil diligit aequaliter cum Deo, cui non obstat quod aliquid amet quod non sit referibile in Deum, dummodo non sit contrarium divinae dilectioni. At vero qui est in peccato mortali non potest in illo statu absolute et simpliciter loquendo diligere Deum super omnia, quia in illo statu est aversus ab ultimo fine. Nihilominus secundum quid, dum bene operatur moraliter, amat aliquid propter Deum ut ultimum finem quorumdam quae secundum se sunt referibilia in Deum. Ac proinde dum sic actualiter bene operatur, magis amat Deum ut finem illorum operum quam ipsa opera quae facit propter finem. Et hoc est quod Cajetanus in secundo notabili intendit docere dum inquit, quod diligere Deum super omnia secundum praesentem statum in quo est ipse operans est diligere Deum ut finem omnium referibilium in ipsum Deum pro illo statu. Quocirca divisio illa Cajetani de diligere Deum super omnia in actu secundo, cognoscendo actualiter Deum et voluntate actualiter tendente in ipsum, et de

diligere Deum super omnia simpliciter, non est divisio univoci, sed analogi. Nam alterum membrum absolute et simpliciter continet rationem divisi; alterum vero in quibusdam, et secundum quid, ut patet in illo qui est in peccato originali vel mortali. In illo vero qui est in gratia et actualiter diligit Deum, univoce et absolute invenitur divisum quod est diligere Deum super omnia, quamvis non omnia sua sint referibilia. Sufficit enim quod non sint contraria. Et ita dilectio justorum in via et dilectio beatorum, ejusdem speciei est et univoce dicitur dilectio Dei super omnia, quamvis in patria sit perfectior, quemadmodum puer et vir sunt ejusdem speciei et univoce homo.

7. — Ut autem doctrina divi Thomae melius intelligatur, debemus examinare quid sit diligere Deum super omnia, de quo loquitur divus Thomas, in statu naturae integrae et in statu naturae lapsae. Non enim loquitur de dilectione Dei super omnia quae est ex caritate.

Est *dubium principale:* **Utrum in statu naturae lapsae valeat homo absque auxilio gratiae implere praeceptum dilectionis Dei super omnia ut auctoris naturae.**

Primo arguitur pro parte affirmativa argumento Cajetani. Nam ille actus dilectionis Dei est quidam actus particularis bonus moraliter ex objecto. Ergo proposito illo objecto per intellectum, poterit homo affectu voluntatis tendere in illud sicut in alia bona objecta.

Confirmatur. Nam si alia objecta moraliter bona proposita voluntati per intellectum possunt aliquando allicere voluntatem ut tendat in illa secundum dictamen rationis, sequitur quod multo magis ipse Deus cognitus ut supremum bonum et excellens pulcritudo et maxime diligibile poterit veliementius ad se trahere affectum voluntatis secundum rationem objecti sub qua proponitur ab intellectu ut super omnia diligibile.

Quod si respondeas cum Cajetano quod illa dilectio et tendentia voluntatis in Deum non est simpliciter dilectio Dei super omnia, quamvis sit super omnia referibilia: contra, ille homo pro illo statu habet ignorantiam invincibilem peccati originalis; et ex alia parte naturali lumine cognoscit Deum esse super omnia diligen-

dum: ergo tunc adimplet praeceptum cum illo affectu tendentiae in Deum ut summum bonum.

Secundo confirmatur. Esto ita quod ille homo habeat etiam conscientiam gravis peccati, v. g., homicidii, et doleat se peccasse contra legem Dei naturali lumine cognitam. Tunc si isto affectu tendat in Deum, videtur adimplere praeceptum, si proponat de cetero servare legem. Non enim potest obligari naturali lumine ad id quod impossibile sibi est pro illo statu, scilicet ut credat in Deum justificatorem impii, quod sola fides catholica docet. Supponimus enim quod ille homo non habeat aliquod auxilium gratiae.

8. — Arguitur *secundo* ex supra dictis. Quia non minus potest homo in statu naturae lapsae quantum ad operationem boni moralis quam potuisset si in puris naturalibus crearetur cum solo Dei auxilio generali. Sed in puris naturalibus ille affectus voluntatis in Deum cognitum ut summum bonum naturae et super omnia diligendum, esset amor Dei super omnia. Ergo etiam in statu naturae lapsae erit naturalis amor Dei super omnia. Probo consequentiam. Quia propterea quod operans sit in culpa propter peccatum praeteritum, non vitiatur actus moraliter bonus,-nisi homo actualiter referat illum in malum finem. Igitur neque ille actus vitiabitur ex defectu operantis.

Confirmatur primo. Quia ille actus et affectus voluntatis est moraliter bonus: igitur est in aliqua specie virtutis. Sed non est in alia specie nisi in specie dilectionis Dei summi boni, quae est maxima virtus vel aliquid altius virtute. Igitur per illum actum adimplet homo praeceptum naturale dilectionis Dei super omnia.

Confirmatur secundo. Nam si homo constituatur absque aliquo auxilio gratiae in natura lapsa etiam cum peccato mortali supra originale, adhuc obligatur praecepto naturali diligendi Deum super omnia. Ergo poterit in illo statu servare illud praeceptum, saltim quantum ad substantiam actus. Probatur consequentia, quia Deus ut auctor naturae non obligat ad impossibile: ergo possibile est cum auxilio generali servare illud praeceptum pro tempore quo obligat.

9. — Arguitur *tertio* auctoritate divi Thomae qui videtur esse hujus sententiae, *De veritate,* q. 24, a. 12, ad 16 ubi ait praeceptum de dilectione Dei dupliciter observari posse: uno modo meritorie; alio modo sic quod observatum facit vitare poenam. Priori modo

non potest sine gratia servari; secundo modo potest quantum ad substantiam actus. Item in 2 *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3 ad secundum ait quod "sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt: vel secundum quod sunt a virtute, vel secundum quod antecedunt virtutem, ita etiam est de caritate. Potest enim aliquis caritatem non habens diligere proximum et Deum super omnia, ut quidam dicunt; et hoc diligere intelligitur actus caritatis sub praecepto cadere". Et in d. 5, q. 2, a. 1 ad primum ait: "quamvis liberum arbitrium possit de se in substantiam actus, non tamen in formam ejus per quam meritorius est". Et loquitur de prima conversione angelorum in Deum. Et in 3 *Sent.*, d. 36, q. 1, a. 6 et ad secundum ait quod "praecepto caritatis praecipitur actus, non qui sit a caritate, sed qui est similis, sicut est actus naturalis dilectionis". Item in 2. 2, q. 171, a. 2 [ad tertium] ait quod "diligere Deum et cognoscere illum in speculo- creaturarum non est supra naturam quantum ad substantiam actus". Et profecto loquitur de dilectione Dei supernaturali, ad cujus elevationem requiritur habitus caritatis, non autem quantum ad substantiam actus. Et divus Basilius in *Libro Regularum fusius disputatarum*, interrogatione secunda, ait: "Nulla caritatis in Deum externa est disciplina, sed simul atque constitit homo, insita ei naturalis etiam quaedam rationis vis quae in se ipsa amandi necessitudinis initia continet." Et paulo post vocat hunc amorem "occultam divini amoris scintillam" d).

10. — Haec difficultas gravis est et multas alias tangit. Soto de hac difficultate lib. 1 *De nat. et gratia*, cap. 22, *plurima dicit* quae consideratione opus habent. Dicit *primo* in quadam conclusione: "Homo lapsus non potest diligere Deum, super omnia ex puris naturalibus." Et quidem si loquamur, de dilectione Dei super omnia ex caritate virtute infusa, nulla est difficultas in hac conclusione. Est enim manifeste catholica, testimoniis sacrae scripturae et sanctorum patrum confirmata. Sed tota difficultas est quam Cajetanus nititur explicare in hoc articulo de dilectione Dei super omnia, ad quam obligat naturali praecepto quemlibet hominem, etiamsi non habeat aliquam lucem supërnaturalem. Dicit *secundo* hoc praeceptum dilectionis Dei super omnia quantum

d) S. Basilius? *Regulae fusius tractatae*, int. 2. MG 31. 907.

ad substantiam, posse impleri sine gratia. Dicit *tertio* differentiam esse inter Adam in statu naturae integrae et inter hominem in statu naturae lapsae in hoc, quoniam Adam in illo statu "duplicem potuisset habere dilectionem Dei super omnia, videlicet naturalem qua evitasset omnia peccata contra legem naturalem, et supernaturalem qua mereretur vitam aeternam"; posteri vero non posse habere nisi unam dilectionem Dei super omnia, scilicet supernaturalem. Et sic opinatur esse intelligendum divum Thomam in hac 1. 2, q. 100, a. 10 ubi ait hoc praeceptum non posse impleri, nisi per actum quo homo auxilio speciali disponit se ad gratiam. "Nec est impossibile hoc praeceptum servari quod est de actu caritatis, quia homo potest se disponere ad caritatem habendam, et quando habuerit eam potest ea uti." Haec divus Thomas. Sed profecto divus Thomas illic loquitur de praecepto caritatis supernaturalis,- ad quam nemo potest se disponere ex propriis viribus· naturae, neque aliquis qui non fuerit praeventus supernatural! speciali auxilio poterit se ad illam disponere. Quocirca omnis qui excusatur a peccato infidelitatis dum non credit Deum esse justificatorem impii, excusabitur etiam a transgressione praecepti supernaturalis dilectionis Dei super omnia. Deinde concludit Soto et dicit *quarto* quod "nullus est actus unus singularis in viro justo, cujus similis quantum ad substantiam esse non possit in eo qui est extra gratiam". Immo vero ait *quinto* quod "nullus est actus adeo heroicus quin, mutata circumstantia, fiat malus". Et ponit exemplum in actu dilectionis Dei qui, si fiat quando non oportet, peccatum erit. V. g., si quis tempore quo tenebatur curare infirmum, perseveret in contemplatione et dilectione Dei, jam illa dilectio erit peccatum propter malam temporis circumstantiam. Et dicit *sexto* quod "nullus est actus dilectionis tam perfectus qui sit in individuo essentialiter bonus".

Et *tria postrema dicta* Soti communiter rejiciuntur a discipulis divi Thomae. Neque immerito. Nam in primis *quartum* assertum non explicat in quo consistat illa similitudo quantum ad substantiam actus, an sit similitudo specifica ex parte objecti, an vero sit similitudo sicut inter hominem vivum et pictum. Si priori modo intelligas, falsa' est illa universalis negativa. Constat enim actum caritatis infusae non habere similitudinem quantum ad substantiam actus ex parte objecti cum actu amoris quem habet

ille qui est in peccato mortali. Nam iste actus non potest habere idem objectum caritatis, scilicet Deum ut ultimum finem supernaturalem. Sed mendaciter poterit homo aestimare dum est in peccato mortali quod diligit Deum ut ultimum finem supernaturalem, juxta illud in prima canonica Joannis (2, 4) : *Si quis dicit quia diligo Deum et mandata ejus non servat, mendax est.* Si autem intelligas similitudinem quantum ad substantiam actus ex parte materialis objecti, tunc pari ratione diceret quod odium Dei est actus similis quantum ad substantiam actus cum dilectione Dei, quia uterque actus versatur circa idem objectum materiale. Similiter opinio de Deo uno et trino propter aliqua humana testimonia esset similis cum actu fidei quantum ad substantiam actus, quia uterque actus versatur circa idem objectum materiale. Si autem intelligas similitudine qualis est inter hominem pictum et vivum, ista non est similitudo quantum ad substantiam rei, immo revera minor est similitudo inter actum illum dilectionis ementitae et inter dilectionem veram caritate infusam ; siquidem homo pictus saltem repraesentat speciem hominis vivi ad cujus exemplar figuratus est, at vero actus ille fictae dilectionis usurpat sibi ex parte operantis id quod revera non competit, scilicet habere Deum pro ultimo fine. Deinde *quintum* et *sextum dictum* multo minus verum est. Non enim fieri potest quod idem actus numero elicitus a caritate infusa maneat et sit peccatum propter defectum circumstantiae. Neque in casu ab illo posito manet actus dilectionis idem singularis quantum ad substantiam, sed alius fictus ab operante qui putat se manere in dilectione Dei contemplando ejus bonitatem quando omittit curare infirmos tempore quo tenebatur ex praecepto. Non igitur est magis idem actus singularis quam sit idem motus canis vivi et mortui quando in via descensus mortuus est canis.

Si quis autem respondeat quod non est idem actus numero moraliter, sed tamen est idem numero physice, et hoc potest contingere secundum doctrinam divi Thomae, quod idem actus singularis physice verietur de bono in malum moraliter: non est sufficiens responsio ista in praesenti casu, quamvis alias possit contingere quod idem actus numero physice manens transeat de bono in malum moraliter propter aliquam circumstantiam. Quia hic loquimur de actu caritatis virtutis theologicae, qui etiam quan-

tum ad substantiam suam physicam et specificam usque adeo bonus est, ut non possit idem manens habere malam circumstantiam moralem, quia est actualis unio cum summo bono quam Spiritus Sanctus efficit, ac proinde non potest secum admittere aversionem a Deo. Unde destructa specie illius actus, necesse est ut destruatur substantia illius actus. Non enim est elicitus a sola potentia voluntatis, sed a potentia elevata aliquo dono per modum principii formalis. Quemadmodum visio beatifica est actus elicitus ab intellectu elevato per lumen gloriae. Unde impossibile est quod maneat idem actus etiam physice loquendo ablato lumine supernaturali. Quamobrem certissimum esse debet, esse aliquos actus supernaturales tam intrinsece bonos, ut nullatenus possint manere iidem singulares physice quin habeant suam bonitatem vel speciem essentialem ex proprio objecto formali.

11. — *Notandum* est igitur pro decisione hujus perplexi dubii, duplicem dilectionem Dei super omnia posse considerari. Alteram Dei ut est supernaturale objectum specificans formaliter actum caritatis quae *per Spiritum Sanctum diffusa est in cordibus nostris, ad Rom.*, 5 (v. 5) ; alteram Dei ut potest esse objectum naturale voluntatis quasi contentum sub objecto naturali et adaequato voluntatis, quod est bonum in communi satiativum sub cujus ratione voluntas amat quidquid amat, vult quidquid vult.

Nota secundo quod haec dilectio naturalis Dei adhuc potest esse duplex: altera explicita ipsius Dei cogniti in particulari per lumen naturale non immediate, sed in speculo creaturarum; altera est implicita, quatenus aliquis veniens ad usum rationis, antequam cognoscat esse Deum in speculo creaturarum vel ex auctoritate hominum, statuit apud se agere vitam secundum bonum rationis et legis naturalis quam naturaliter cognoscit, in qua voluntate implicite diligit Deum diligendo legem cujus auctor est Deus. Quemadmodum qui peccat contra legem naturalem peccat contra Deum legislatorem, etiamsi non cognoscat in particulari esse Deum. Non enim hoc est per se notum.

12. — His ita constitutis sit **prima conclusio** certissima: *In statu naturae integrae sine speciali auxilio gratiae ordinis supernaturalis poterat homo virtute suae naturae diligere Deum simpliciter super omnia dilectione explicita et perfecta intra ordinem naturae.* Haec conclusio probatur a divo Thoma in hoc art. 3 et 4,

et est evidens ex definitione naturae integrae. Est enim natura rationalis sana et fortis ad operandum totum bonum sibi connaturale, sicut natura angelica potens et constans erat in ordine ad totum bonum sibi connaturale praestandum. Sed diligere Deum simpliciter super omnia erat connaturale homini. Igitur hoc bonum in illo statu poterat homo praestare absque auxilio gratiae speciali. Minor probat et demonstrat divus Thomas ex comparatione hominis ad omnes alias creaturas quarum quaelibet secundum modum amoris sibi proportionati amat Deum super omnia. Ceterum rationem recidit divus Thomas hujus universalis assertionis, quia unicuique rei est naturale quod appetat aliquid secundum quod ipsa apta nata est esse. Unde unaquaeque agit prout apta nata est esse, ut inquit Aristoteles in 2 *Physic,* textu 78. Cum igitur bonum partis sit propter bonum totius, hinc est quod naturali appetitu quaelibet res particularis amat proprium bonum propter bonum commune totius universi, quod quidem est Deus. Sed in hac ratione nota quod bonum commune totius universi intrinsecum est ipse ordo intimus partium inter se et in ordine ad totum. At vero bonum commune totius universi est Deus. Non quia ipse sit universum neque pars totius universi, sed quia ipse est auctor et finis totius universi et conservator rerum omnium in suo ordine; ac proinde omnia appetunt illum, sicut divus Dionysius dicit cap. 4 *De divinis nominibus*^ Deus convertit omnia ad amorem, sui ipsius (1). Igitur nostra conclusio est verissima; alias homo in statu naturae integrae esse pejoris conditionis in suo ordine quam aliae creaturae.

13. — Secunda conclusio: *Ille actus dilectionis Dei super omnia in statu naturae inte.grae, quamvis secundum se intra suum ordinem non esset meritorius beatitudinis supernaturalis, tamen de facto in illo statu etiam fuisset meritorius vitae aeternae.* Ratio est quia in illo statu referebat homo per dilectionem ex caritate infusa se et omnia sua efficaciter in Deum ut ultimum finem supernaturalem. Ista conclusio ex diffinitione caritatis infusae manifesta est, quia cum habeat pro objecto proprio summum bonum supernaturale, necesse est quod omnia naturalia referat in illum supremum finem.

(1) Ps.-Dionys., *De divin, noni., c.* 4, n. 17. MG 3. 714.

Est autem advertendum obiter quod naturalis ille amor Dei super omnia non pertine secundum se ad specialem virtutem infusam vel adquisitam, sed potius est aliquid altius virtute adquisita, pertinens ad naturalem propensionem voluntatis humanae ad bonum in communi, et consequenter ad summum bonum cognitum in particulari in speculo creaturarum tamquam auctorem naturae et ultimum finem ejus. Unde etiam consequenter existimo illum amorem non esse proprie amicitiae, ut ostendi in 2. 2, q. 23, a. 1, dubio unico ad secundum argumentum ex doctrina divi Thomae et ex propria ratione amicitiae, quae debet fundari in speciali communicatione bonorum ad invicem ipsorum amicorum. At vero Deus ut auctor naturae rationalis praecise non communicat homini aliquid speciale nisi id ad quod lumen naturae se extendit, v. g., ad cognitionem Dei ex cognitione creaturarum, non autem ad aliquam specialem cognitionem ipsius Dei sicuti est in se, v. g., quod sit trinus in personis et unus in essentia, et quod possibile sit videre Deum sicuti est ex gratia Dei.

Ex quo sequitur quod amor hominis erga Deum naturalis non sit proprie amicitia neque uniat hominem ipsi Deo prout in se summum bonum est, sicut caritas et ejus actus unit immediate Deo summo bono. Propterea dicitur vinculum perfectionis, id est perfectissimum vinculum cum ipso Deo. Nihilominus amor naturalis est debitus Deo prout cognoscitur in speculo creaturarum, maxime in ipsomet homine, in quo cognoscitur Deus perfectius quam in cognitione aliarum creaturarum quatenus in homine est intellectus et liberum arbitrium, juxta illud Psalmi (138, 6) : *Mirabilis facta est scientia tua ex me.* Et iste amor naturalis exercetur in cultu Dei, qui pertinet ad virtutem religionis. Et ita videtur sentire Cajetanus in fine commentarii hujus articuli. Immo dicit quod iste amor est pietas et religio reddens Deo debitum cultum. Et de hac omissione accusat Apostolus philosophos *ad Rom.,* 1 (v. 21) : *Quia cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt.*

14. — Tertia conclusio: *Si homo crearetur in puris naturalibus sine justitia originali sanante naturam, poterat nihilominus ex viribus naturae habere illum actum dilectionis Dei naturalem quo diligeret Deum sive implicite sive explicite cognitum super omnia.* V. g., cum veniret ad usum rationis et converteret se ad bonum

honestum peragendum, tunc ille implicite diligeret Deum super omnia in illo affectu prosequendi bonum honestum. Non dico modo in ista conclusione quod homo in illo statu poterat ex viribus naturae constanter perseverare in dilectione Dei super omnia observando omnia mandata Dei. Hoc enim jam supra diximus quod in illo statu erat impossibile. Sed dumtaxat intendo in hac conclusione quod illa dilectio secundum se erat sufficiens implere naturale praeceptum de dilectione Dei super omnia, non solum quantum ad substantiam actus, sed etiam quantum ad modum intra limites naturae. Et in hoc sensu probatur conclusio. Quia tunc nulla erat circumstantia neque ex parte actus neque ex parte operantis mala quae impediret quominus homo attingeret per illum actum Deum ut ultimum finem naturae rationalis; nam et actus et ipse operans placebant Deo.

Ista conclusio est contra Alexandrum Alensem in 2 p., q. 2, memb. 10, et Albertum Magnum in 3 *Sent.*, d. 13, a. 12, et contra Altissiodorensem, lib. 3, tit. 3, cap. 1 suae *Theologiae* (1). Et fundantur isti gravi doctores in hoc quod in illo statu illa dilectio non esset efficax ad servandum omnia praecepta per longum tempus ex viribus naturalibus. Nihilominus respondetur hoc non esse necessarium ad hoc quod illa dilectio simpliciter diceretur dilectio Dei super omnia; sed satis est quod esset sufficiens quantum est in se ad servandum omnia praecepta naturalia.

15. — Unde sit **quarta conclusio**: *In illo statu illa dilectio erat perfecta et sufficiens quantum erat in se ad servandum omnia praecepta cum auxilio generali.* Probatur primo ex doctrina divi Thomae, *Quodlib.* 1, a. 8 et aliorum scholasticorum in 2 *Sent.*, d. 28, Durandi q. 9, et Ægidii q. 2, et Abulensis super cap. 19 in *Matth.*, q. 177, et Cajetani in opusculo *De contritione*, q. 1. Et ratione probatur. Quia pro tunc homo diligebat Deum plus quam seipsum: ergo quantum est ex parte illius affectus volebat homo servare absolute omnia mandata Dei. Si autem diu perseverare non poterat in illo statu, hoc proveniebat ex infirmitate naturae et non ex defectu ipsius dilectionis quae pro tunc omnia praecepta servabat. Et *confirmatur.* Quia etiam modo in statu gratiae indiget homo speciali auxilio ad perseverandum in observantia man-

(1) I. e. *Summa aurea super quatuor lib. Sent.*

datorum per multum tempus; et nihilominus dilectio caritatis dicitur sufficiens ad observandum omnia mandata: ergo similiter in sua proportione illa dilectio naturalis erat sufficiens quantum est in se servare omnia mandata, etiamsi ex puris naturalibus non poterat homo perseverare in observantia mandatorum nisi Deus praestitisset illi particulare auxilium ut auctor naturae rationalis. Si autem Deus non esset paratus hujusmodi auxilium praestare, tunc peccaret quidem homo quando singula peccata poterat evitare cum auxilio generali, non autem poterat peccare in hoc quod non habebat dilectionem efficacem ad servandum omnia mandata cum solo auxilio generali. Quemadmodum justus qui est in gratia peccat quidem venialitetr quando non vitat singula peccata venialia, et nihilominus non peccat in hoc quod non habet dilectionem Dei cum proposito efficaci evitandi omnia peccata venialia per fotam vitam cum communi adjutorio gratiae, quia hoc fides nostra docet esse impossibile.

16. — Quinta **conclusio:** *In statu naturae lapsae non potest homo sine auxilio supernaturali gratiae Dei diligere Deum super omnia, etiam ut auctorem naturae, simpliciter et absolute loquendo.* Et probatur ista conclusio. Quia dilectio Dei super omnia etiam naturalis rectificat hominem respectu ultimi finis. Sed qui est in peccato, aversus ab ultimo fine, non potest simul esse rectificatus cum ultimo fine. Ergo nulla dilectio Dei erit simpliciter et absolute super omnia quandiu homo est aversus a Deo. Secundo probatur. Quia postquam homo de facto ordinatur ad finem supernaturalem secundum legem communem Dei, impossibile est diligere Deum super omnia simpliciter, nisi per dilectionem quae convertat hominem ad illum finem supernaturalem. Haec autem esse non potest ex viribus naturae, quia homo est aversus ab ultimo fine per peccatum, quod remitti non potest nisi per gratiam Dei. Denique probatur ex concilio Milevitano, can. 4, et Arausicano, can. 25, ubi definitum est non posse hominem viribus naturae sine speciali auxilio gratiae Dei habere dilectionem Dei super omnia. Et quamvis haec doctrina de dilectione Dei ex caritate super omnia directe sit intelligenda, tamen consequenter etiam intelligenda est de dilectione Dei super omnia quae cadit sub praecepto naturali, cujus muneris est rectificare hominem cum Deo auctore naturae. Quae rectificatio jam fieri non potest post natu-

ram lapsam nisi per gratiam et dilectionem ex caritate infusa. Et hoc est certum secundum fidem catholicam, sicut certum est quod non potest homo mundari a peccato nisi per gratiam Dei et merita Christi. Et hoc intelligimus secundum legem ordinariam nobis revelatam.

Utrum autem de potentia Dei absoluta possit homo mundari a peccato et rectificari cum Deo auctore naturae absque gratia, in sequentibus dicendum est. Nunc autem solum consideramus rationem doctrinae conciliorum, quae desumitur ex hoc quod liberum arbitrium per peccatum est attenuatum viribus et inclinatum ad bona sensibilia, cum nisi gratia Dei sanari non possit.

17. — Ultima conclusio: *Nihilominus in statu ipso naturae lapsae potest homo habere ex viribus naturae affectum dilectionis Dei super omnia, imperfectum quidem, sed quo impleat homo praeceptum naturale de dilectione Dei super omnia quantum ad substantiam actus, ita ut non peccet de novo contra illud praeceptum naturale neque fiat reus novae poenae propter omissionem praecepti affirmativi.* Ista conclusio probatur argumentis quae fecimus pro parte affirmativa et testimoniis divi Thomae quae ita intelligenda sunt. Et Cajetanus in hoc articulo expresse tenet hanc sententiam.

18. — Jam vero ad argumenta facta in oppositum respondetur. Ad *primum*, concedo antecedens et consequentiam; sed tamen non probat quod ille affectus voluntatis sit dilectio Dei simpliciter super omnia, sed secundum quid et valde imperfecte. Et per hoc patet ad *confirmationem*. Et ad replicam respondetur quod ignorantia invincibilis peccati originalis excusat quidem a novo peccato, sed non facit hominem habilem ad diligendum Deum super omnia simpliciter. Unde ille affectus solum implet praeceptum quantum ad substantiam actus. Et per hoc etiam patet ad secundam *confirmationem*, nam etiam qui est in peccato mortali poterit implere illud praeceptum naturale quantum ad substantiam actus, si invincibiliter ignorat aliud remedium.

19. — Ad *secundum* argumentum principale, concedo majorem et minorem et nego consequentiam. Et ratio est quia major illa assumpta illo argumento, quod non minus posset homo in statu naturae lapsae quantum ad operandum bonum morale quam potuisset si in puris naturalibus crearetur, intelligenda est de ope-

ratione boni moralis quantum ad substantiam actus, non tamen quantum ad illum modum, qui consistit in diligendo Deum auctorem naturae, referendo se et omnia sua simpliciter in illum. Hoc autem qui est in peccato mortali praestare non potest. Sed tamen non exinde vitiatur ille actus, sed manet bonus ex objecto, sed impedit ex inhabilitate subjecti a consecutione finis naturalis.

Ad *confirmationem* respondetur distinguo consequens. Si enim intelligatur de specie perfecta virtutis, nego consequentiam, quia de facto nulla est vera virtus sine caritate in natura lapsa. Si autem intelligatur de specie virtutis imperfectae quantum ad substantiam actus et reductive, concedo consequentiam, quia ille actus pertinet ad speciem dilectionis Dei summi boni naturalis, reductive tamen et absque mala circumstantia implens praeceptum naturale quantum ad substantiam actus. Et per hoc patet ad [secundam] *confirmationem*. Concedimus enim totum quod intendit cum isto addito, quantum ad substantiam actus.

20. — Denique *ad testimonia divi Thomae* respondetur quod sunt intelligenda quantum ad substantiam actus. Sed observandum est quod, cum divus Thomas distinguit 'de caritate, docens quod ejus praeceptum dupliciter potest servari: uno modo quantum ad substantiam actus; altero modo quantum ad meritum vitae aeternae, intelligendus est et explicandus de caritate naturalis dilectionis Dei, cui potest supervenire ratio meriti vitae aeternae ex caritate infusa. Si autem divus Thomas locutus fuit de caritate supernatural!, dicendum est mutasse sententiam in isto loco vel quod locutus fuit referendo aliorum opiniones, sicut ipsemet in particulari dixit expresse in 2 *Sent.)* d. 28, q. 1, a. 3 ad secundum.

Ad testimonium vero divi Thomae ex 2. 2, q. 171, Cajetanus optime respondet super illum articulum. Sed quia ex illo loco divi Thomae quidam occasionem acceperunt ut assererent eum Soto ubi supra quod nullus actus est supernaturalis supernaturalitate intrinseca quantum ad essentiam actus, sed dumtaxat supernaturalitate extrinseca quatenus fit meritorius vitae aeternae ex gratia Dei, ita ut etiam ipse actus dilectionis supernaturalis haberet supematuralitatem ex gratia Dei et posset manere idem quantum ad essentiam intrinsecam sine illa supernaturalitate, necesse est exponere locum illum cum Cajetano. Sed prius dicamus ad divum

Basilium quod loquitur de dilectione in genere quatenus rebus omnibus creatis suo modo singulis commune est amare Deum. Unde et homini tamquam rationali creaturae factae ad imaginem Dei, magis intima et naturalis est ista inclinatio ad dilectionem Dei super omnia. Non tamen negat Basilius hanc inclinationem infirmatam fuisse propter peccatum et reparandam per gratiam Dei supernaturalem.

21. — *Est dubium* cum Cajetano quomodo sit intelligendum id quod divus Thomas ait ubi supra [2. 2, q. 171, a. 2 ad 3] quod "cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae est supra naturam humanam quantum ad substantiam actus", diligere autem Deum super omnia non est supra naturam humanam quantum ad substantiam actus.

Et videtur falsa prior assertio. Quia omnis appetitus intellectus humani et visio beatifica quantum ad substantiam actus est ab ipsa potentia intellectiva, cum sit actio vitalis, quamvis quantum ad qualitatem sit a tali lumine vel habitu. Ergo cognitio prophetica qua cognoscuntur incerta et occulta divinae sapientiae erit ab intellectu prophetae quantum ad substantiam actus. *Confirmatur.* Quia universaliter loquendo omnis actio vitalis quantum ad substantiam actus est a potentia vitali. Ergo mala est illa divisio divi Thomae cum inquit: "donum gratiae hominem elevans ad aliquid quod est supra naturam humanam dupliciter, potest esse: Uno modo quantum ad substantiam actus sicut... cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae; alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum ipsius actus, non quantum ad substantiam, sicut diligere Deum et çpgnoscere illum in speculo creaturarum".

Pro solutione difficultatis *notat* Cajetanus quod actus humanus potest intelligi et qualificari dupliciter, sicut et qualitas dupliciter dicitur secundum Aristotelem 5 *Metaphys.,* videlicet pro differentia et pro accidenti. "Atque ita humanus actus primo dicitur talis et qualis in esse naturae ex differentia constitutiva ipsius in specifico esse naturae; quemadmodum actio sensitiva visus dicitur talis cognitio ex differentia constituente illam sensationem in specie. Secundo dicitur actus humanus talis in esse morali ex conditione accidentali constituente ipsum talem in esse

morali; quemadmodum etiam dicimus visionem sensitivam impudicam esse ex appositione malae conditionis moraliter".

Notat *secundo* quod, "quia morale supponit naturale et habet se ad naturale ut accidens ad substantiam, ideo actus ille dicetur esse supra facultatem humanae naturae quoad substantiam actus qui secundum naturalem speciem suam excedit facultatem humanae naturae. Ille vero dicetur esse supra humanam naturam quantum ad modum actus non quantum ad substantiam qui secundum naturalem speciem potest ab homine fieri, sed secundum moralem conditionem excedit vires humanas." Et ponit exemplum in diligere Deum meritorie. "Potest enim homo naturae viribus Deum diligere, sed non meritorie nisi ex caritate infusa. Quae si apponatur actui quo diligo Deum, actus meae dilectionis sortitur ex illa modum illum diligendi meritorie. Et similiter, inquit, potest homo ex proprio intellectu et voluntate assentire his quae sunt fidei, sed non laudabiliter sicut oportet ad justificationem nisi ex aliquo lumine superinfuso, unde habetur ille modus."

Hoc tamen secundum exemplum Cajetani non placet, quia omnis assensus antecedens lumen fidei neque meritorius est superveniente lumine fidei neque concurrit secundum se ad justificationem, sicut diligere Deum super omnia ex viribus naturae superveniente infusa caritate accipit modum extrinsecum quo fit meritorius vitae aeternae.

Notat *tertio* Cajetanus quod "actus excedentes quoad substantiam humanam naturam non sunt unius rationis. Nam quidam ita excedunt, ut sint incommunicabiles, sicut creare, vel nunquam de facto communicentur homini nisi deprecative, ut facere solem stare, resuscitare mortuum, quae Deus ipse operatur ad orationem vel votum hominis. Quidam vero sunt actus qui de facto communicantur homini, ut videre Deum sicuti est. Hujusmodi enim actus secundum suam naturalem speciem excedit limites facultatis humanae naturae et soli Deo est connaturalis. Communicatur vero animae... quatenus ipsa elevatur per donum Dei quod est lumen, ut sit potens elicere talem actum, qui alias facultatem nudae naturae excedit", sed elevatae per lumen non excedit. Et per hoc Cajetanus respondet ad argumentum in oppositum. Ait enim quod "aliud est actum cognitionis esse quoad substantiam actus ab intellectu nostro, et aliud est actum cognitionis excedere quoad

substantiam actus, facultatem naturalem intellectus nostri. Nam primum nihil aliud significat quam actum causari quoad substantiam a nostro intellectu, quod quidem verificatur de intellectu elevato per lumen gloriae; secundum autem significat proportionem actus quoad substantiam cum naturali facultate intellectus. Unde actus videndi Deum quoad substantiam actus est ab intellectu creato, quamvis elevato. Nam illa cognitio Dei contrahitur ad cognitionem visivam per differentiam substantialem in esse naturae. Neque enim est ibi aliquis actus substractus qui sit cognitio Dei et postea per appositionem luminis gloriae fiat visio, sicut contingit in actu dilectionis Dei accedente caritate... Nulla itaque implicatio est dicere quod actus secundum substantiam suam specificam excedit facultatem naturalem hominis, et quod ille actus quoad substantiam suam vere sit ab homine elevatus et vere sit actus vitalis procedens ab intrinseco principio, elevato tamen per donum supernaturale, sive illud sit habituale sicut in patria, sive per modum passionis ut fuit in prophetis".

Hactenus ex doctrina Cajetani, quae *nobis omnino placet*. Sed unum semper est observandum: quod sive Cajetanus, sive divus Thomas ponat exemplum in dilectione Dei super omnia quam homo quantum ad substantiam actus potest habere ex viribus naturae, non tamen quantum ad modum meritorie diligendi (hoc enim accedit illi dilectioni ex caritate infusa) ; dicimus itaque non sic intelligendum quod dilectio caritatis infusae ab ipsa elicita sit eadem quantum ad substantiam cum priori dilectione ex viribus naturae, sed quod ista dilectio secunda dat modum priori accidentalem et extrinsecum, referens illam ad finem caritatis infusae, ex quo fit meritoria. Ceterum ipsa dilectio elicita a caritate infusa etiam est supra facultatem naturae quantum ad substantiam suam naturalem, sed non supra facultatem naturae elevatae per habitum infusum. Et per hoc patet ad confirmationem.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit

1. — **Prima conclusio: Homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere quantum ad substantiam operum.** Ratio est quoniam alias homo non potuisset in illo statu non peccare.

Secunda conclusio: Homo in statu naturae corruptae non potest omnia legis praecepta implere quantum ad substantia operum. Hanc conclusionem supponit divus Thomas ex praecedentibus.

Tertia conclusio: Neque in statu naturae integrae nec corruptae potest homo implere legis mandata quantum ad modum agendi absque gratia. Hanc probat divus Thomas expressa auctoritate divi Augustini lib. *De correptione et gratia,* cap. 2.

Quarta conclusio: In utroque statu indiget homo auxilio Dei moventis ad mandata implenda. **Haec** conclusio intelligitur sive de adimpletione mandatorum quantum ad substantiam operum, sive quantum ad modum, differenter tamen. Nam quantum ad substantiam operum in statu naturae integrae illa motio Dei requisita eirat a Deo ut auctore naturae; 'at vero quantum ad modum de quo loquitur divus Thomas motio Dei debet esse ab illo ut auctore gratiae.

2. — Circa litteram hujus articuli *nota: primo* quod conclusiones divi Thomae plane intelliguntur de praeceptis naturalibus decalogi, quae secundum se proportionem habent cum lumine naturali.

Secundo nota quod est differentia inter primam et secundam conclusionem in eo quod in utraque dicitur "quantum ad substantiam operum". Nam in prima conclusione est intelligendum quantum ad substantiam operum, ut condistinguitur contra modum supernaturalem qui provenit ex caritate et elevat impletionem praeceptorum naturalium ad finem superiorem. Ceterum in statu naturae integrae poterat homo omnia praecepta naturalia implere,

etiam quantum ad modum sibi proportionatum, attingendo finem ultimum naturalem ex dilectione Dei naturali super omnia. At vero in statu naturae corruptae, neque quantum ad istum modum, neque quantum ad substantiam operum potest homo sine gratia implere omnia praecepta naturalia; multo autem minus quantum ad modum caritatis respectu finis supernaturalis. Et de isto modo loquitur divus Thomas in hoc articulo.

Tertio nota circa ultimam conclusionem quomodo nomine auxilii Dei non solum intelligat divus Thomas collationem alicujus principii formalis operativi, sed etiam auxilium Dei est ipsa divina motio ad actum implendi mandata. Hoc inquam adnotaverim propter aliquos recentiores, qui ajunt divinum concursum significare actionem ipsam liberi arbitrii, et quod nomine auxilii proprie ajunt significari vires inditas homini ad agendum. Ita expresse sentit Suarez, lib. 3 *De auxiliis,* cap. 20, § 4. Quae sententia falsa est. Deus enim concurrit nobiscum ad actionem producendam: ergo concursus divinus non est ipse actus noster. Alias diceremus quod divinus concursus concurrit ad concursum. Item quando dicimus quod homo indiget auxilio Dei moventis sive concursu Dei ad agendum, v. g., ad credendum, nemo intelligit quod indiget homo actione ad agendum. Haec enim est formalis denominatio agentis actualiter quod ab actione denominatur. Sed plane intelligimus divinam motionem ex parte Dei ut causae efficientis de non operantibus actualiter operantes, de non credentibus credentes. Hac enim motione reali indiget homo, quantumlibet perfectus sit viribus inditis et auxiliis praevenientibus, antequam consentiat et transeat de non recte operante ad recte operantem. Et haec est causa quare divus Thomas toties repetit quod homo semper indiget auxilio Dei moventis, quantumlibet sit perfectus alias viribus et principiis operativis.

3. — Ex dictis sequitur quod cum divus Augustinus, lib. *De correptione et gratia,* cap. 11 docet hominem in statu naturae integrae indiguisse speciali auxilio gratiae Dei ut permaneret in bonum (1), intelligendus est non solum de bono naturali, sed etiam de supernatural!, cui subordinatum erat de facto naturale bonum et a quo dependebat, in tantum ut si homo deficeret a supernatu-

(1) S. Augst., *De corr&pt. et gratia;* c. 11, n. 32. ML 44, 935-6.

rali bono, perderet etiam integritatem naturae. Et similiter cum inquit in libro *De natura et gratia,* cap. 48 hominem indiguisse gratia in illo statu ut impleret omnia praecepta, intelligendus est vel quantum ad modum, vel de impletione etiam supernaturalium praeceptorum. Nam ea condictione fuit homo constitutus in integritate naturae, ut ex divino praecepto subordinaret se gratiae Dei elevanti ad finem supernaturalem quem erat assecuturus per obedientiam supernaturalium praeceptorum fidei, spei et caritatis et obedientiae. Et eodem modo interpretandi sunt aliqui recentiores, qui super hunc articulum ajunt ultimam conclusionem divi Thomae sic intelligendam, quod ad perseverandum in bono naturali indigebat homo speciali auxilio gratiae. Loquuntur enim de bono naturali non ut praecise considerato, sed sicut de facto erat in illo statu subordinatum bono supernatural! gratiae cum praedicta conditione. Ceterum, ut in superioribus diximus, primum peccatum hominis in illo statu non potuit esse immediate contra legem naturalem, sed contra legem supernaturalem, sicut fuit de facto, in cujus poenam amisit homo integritatem naturae. Si autem crearetur homo in illo statu sine gratia elevante, non indigeret speciali auxilio gratiae ad perseverandum in illo statu, quin potius poterat semper servare omnia praecepta naturalia cum generali auxilio Dei. Et per hanc doctrinam poterit explicari Cajetanus super hunc articulum.

Sed profecto divus Thomas cum in ultima conclusione inquit in utroque statu hominem indigere auxilio Dei moventis, non loquitur determinate de auxilio gratiae, sed indiferenter de auxilio Dei actualiter moventis, proportionabiliter tamen secundum qualitatem actus. Nam ad naturalia praecepta servanda sufficeret auxilium Dei generale ut auctoris naturae; ad supernaturalia vero requiritur supernaturale auxilium gratiae, quod quidem respectu naturalis auxilii dicitur speciale. Utrum autem detur auxilium gratiae generale in illo ordine gratiae respectu cujus sint talia auxilia specialiora, dicendum est in secundo tractatu.

4. — Est *unum dubium* circa secundam conclusionem divi Thomae: **Utrum homo in natura lapsa possit implere sine speciali auxilio gratiae omnia praecepta naturalia.**

Arguitur *primo* pro parte affirmativa. Homo in isto statu ex

propriis viribus cum auxilio generali potest servare aliqua praecepta naturalia per quaedam opera bona moraliter, ut dictum est supra. Ergo poterit omnia servare. Probatur consequentia. Quia per observationem quorumdam non fit impotentior sed magis potens ad servandum alia, etenim per actus bonos adquiritur habitus ad similia opera promptius et delectabilius exercenda.

5. — Arguitur *secundo*. Vel homo in natura lapsa non potest implere omnia praecepta ex defectu gratiae quia non habet gratiam, vel ex mala inclinatione naturae lapsae. Non ex primo, quia etiam in natura integra cum sola justitia originali, si homo non haberet gratiam, poterat tamen omnia praecepta naturalia servare, ut diximus. Neque ex secundo, nam etiamsi homo habeat bonum aliquod per quem inclinatur ad bonum opus, poterit nihilominus contra inclinationem habitus ex facultate liberi arbitrii quodlibet peccatum committere. Ergo pari ratione non obstante mala inclinatione naturae lapsae, poterit homo per liberum arbitrium contra illam bene operari.

6. — Arguitur *tertio*. Gratia et caritas dumtaxat tribuit homini sufficientiam respectu supernaturalis meriti, praesupposita libertate naturali ad eligendum bonum et evitandum malum. Ergo quantum ad substantiam operum poterit homo per liberum arbitrium omnia praecepta naturalia implete, quamvis quantum ad modum, scilicet ad rationem meriti vitae aeternae pendeat a gratia.

7. — Arguitur *quarto*. Quoniam alias, sequeretur quod posset homo se certo scire esse in gratia. Probatur sequela quia potest homo per multum temporis experiri non fregisse aliquod praeceptum naturale. Ergo si est certum quod hoc non potest praestare sine gratia, erit etiam eadem certitudine certus homo se esse in gratia.

Et *confirmatur*. Quia alias, sequeretur quod homo post peccatum mortale teneretur statim poenitere ex praecepto. Probatur sequela, quia si non statim poenitet, manet in certo periculo peccandi contra aliquod naturale praeceptum quandiu est sine gratia.

Alia plurima argumenta multiplicari poterant desumpta ex divo Thoma *De veritate,* q. 24, a. 12.

8. — In responsione ad hanc difficultatem duo extrema fugienda sunt. Alterum fuit Pelagii error asserentis posse hominem ex

propria libertate et viribus naturae omnia mandata naturalia et supernaturalia implere; gratiam autem dari ut facilius impleantur. De quo errore vide divum Augustinus in *Libro de haeresibus,* cap. 88 et in Epistola 70 et sequentibus. Vide etiam Castro in libro *De haeresibus,* in verbo *Gratia*. Vide etiam quae supra diximus art. 1 circa finem. Alter error est in altero extremo lutheranorum negantium posse hominem in hac vita aliquod praeceptum implere, aliquod b.onum operari, quin potius in omni opere suo peccat homo. De qua re vide Soto lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 12 et 17 et 22.

Sed inter catholicos sunt etiam duae sententiae extremae. Quidam enim tenent cum Gregorio Ariminensi in 2 *Sent.,* d. 26 nullum praeceptum naturale posse ab homine servari in natura lapsa sine auxilio speciale Dei. De qua sententia supra diximus articulo 2.

Altera sententia est in altero extremo Durandi in 2 *Sent.,* d. 28, q. 3 et 4, et attribuit illam Scoto ibidem q. 1, quod potest homo solo generali auxiljo implere omnia mandata legis naturalis, etiam collective quantum ad substantiam operum, non quantum ad modum ut fiant meritoriae vitae aeternae.

9.— Pro decisione hujus dubii sit **prima conclusio**: *Homo in natura lapsa ex viribus naturae cum solo auxilio generali potest adimplere aliqua praecepta naturalia*. Haec est communis sententia quae satis confirmata est supra contra Gregorium.

Secunda conclusio: *Homo ex viribus naturae non potest longo tempore sine auxilio speciali Dei vitare omnia peccata mortalia contra legem naturalem*. Hanc tenet divus Thomas in hoc articulo et art. 8, et lib. 3 *Contra gentes,* cap. 147, et Marsilius in 2 *Sent.,* q. 18, a. 2; Richardus, d. 28, a. 7; Henricus in *Quodl.* 5, q. 2; Ægidius in d. 28, q. 4; divus Bonaventura in eadem d., a. 1, q. 3, et omnes doctores isti sentiunt oppositam sententiam non esse tutam et sapere haeresim pelagianam. Haec conclusio videtur probari ex concilio Milevitano, can. 3, 4 et 5, ubi definitur: Si quis dixerit , hominem indigere gratia "tantum ad facilius implendum legem", et non ad simpliciter implendum, anathema sit. Idem definitur in concilio Arausicano, can. 22, et Tridentino, sess. 6, et in Toletano 3 in can. 2.

Sed potest aliquis respondere quod concilia non loquuntur de

observatione praeceptorum naturalium praecise, sed etiam supernaturalium, ad quod requiritur auxilium speciale. Haec tamen solutio non satisfacit, quia concilia differentiam faciunt inter hominem in natura lapsa et in natura integra. Sed profecto quantum ad observantiam supernaturalium mandatorum non est differentia, nam in utroque statu indiget homo speciali auxilio gratiae ad observantiam supernaturalium mandatorum. Ergo respectu naturalium est differentia constituenda. Et certe divus Augustinus frequenter docet necessitatem divini auxilii ad naturalia praecepta servanda, v. g., in *Libro 83 quaestionum,* q. 53 ubi negat praecepta decalogi posse servari viribus naturae. Idem sentit divus Ambrosius [Ambrosiaster in expositione] *ad Rom.,* 7: *Velle adjacet mihi,* et divus Hieronymus in Epistola ad Ctesifontem et divus Gregorius Homilia 11 super Ezechielem, cap. 15. Et inter errores Pelagii expresse ponitur hominem posse servare legem naturalem et scriptam sine gratia Dei, ut patet in Epistola 90 apud Augustinum, quae vere est approbata in concilio Carta-
ginensi.

Neque rursus valet respondere praedicta testimonia intelligenda esse de auxilio generali, nam Pelagius nunquam negabat auxilium generale Dei auctoris naturae, quod commune est bonis et malis, ut constat ex Augustino Epist. 98 et in libro *De natura et gratia,* cap. 10. Habemus igitur conclusionem esse intelligendam de observatione naturalium praeceptorum, etiam quantum ad substantiam actus, ita ut homo non peccet transgressione aut omissione naturalis praecepti per totam vitam aut totum tempus. Ratio hujus conclusionis sufficienter desumitur ex perpetuo bello carnis contra spiritum, de quo conquerebatur Apostolus *ad Rom.,* 7 dicens (vv. 24-25): *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Et respondet: *Gratia Dei per Jesum Christum.* Constat autem quod bellum carnis contra spiritum est contra legem naturalem. Item *Sapientiae* 8 dicitur (v. 21): *Scio quod non possum esse continens nisi Deus dederit.* Denique hactenus non est inventus homo qui sine gratia Dei per totam vitam aut per longum tempus servaverit omnia naturalia mandata: ergo impossibile est hoc inoraliter loquendo.

10. — Tertia conclusio: *Non potest etiam homo viribus naturae quodlibet praeceptum naturale in qualibet occasione servare*

absque Speciali auxilio. Haec conclusio non videtur quibusdam tam certa sicut praecedens. Nihilominus ejus oppositum non videtur nobis undique tutum. Primo quidem quia potest evenire aliqua occasio ubi absque certo periculo vitae non possit homo servare aliquod naturale praeceptum, v. g., si virginem quis aggrediatur ut consentiat in stuprum, alioquin gladio perituram. Profecto in tali eventu moraliter loquendo non videtur possibile quod illa femina resistat cum periculo vitae, nisi ex auxilio speciali Dei, etiamsi alias esset in gratia constituta. Ergo multo minus si erat in peccato mortali posset ex viribus naturae resistere. Similiter si juvenis sollicitetur a muliere pulchra loco et tempore opportuno quando etiam ipse sollicitabatur passione concupiscibili, impossibile est moraliter loquendo quod solis viribus naturae resistat.

Et *confirmatur.* Nam ad hoc ordinatur illa petitio frequens orationis dominicae: *Ne nos inducas in tentationem,* hoc est, non permittas nos cadere in peccato ex aliqua tentatione, sed da nobis auxilium quo possimus vincere tentationem et vincamus. Si autem viribus natulrae quamlibet tentationem sigillatim quantumlibet magnam posset homo vincere sine auxilio speciali Dei, non opus esset tam instanter orare, *Et ne nos inducas in tentationem,* neque illud praeceptum Christi: *Vigilate et orate ne intretis in tentationem (Matth.,* 26, 4), esset necessarium. Nam quod homo jam habet ex viribus naturae, non opus est illi petere.

Deinde haec doctrina passim invenitur apud sanctos Patres, ut etiam justi opus habeant speciale auxilium Dei invocare, ne vincantur in hujusmodi tentationibus. Ergo multo magis peccatores opus habent speciali Dei auxilio ad vincendam aliquam tentationem magnam. Vide Chrysostomum in Homilia 42 in populum ubi, loquens de negatione Petri, ait: "ut discas quid non tantum negligentiae fuit negatio, quantum absentiae Dei docentis eum humanas nosse mensuras, neque his quae a praeceptore dicebantur contradicere neque altiora sapere, sed scire absque Deo nihil fieri posse,'et quod *nisi Dominus aedificaverit domum in vanum laboraverunt",* etc. (1).

11. — Sed est observandum circa conclusionem praecedentem et istam quod haec impossibilitas de qua loquimur non est physica

(1) Homilia 31. 3 in Epist. ad Hebraeos, cap. 12. MG 63. 215. (Cf. 433, versionem Mutiani.)

aut metaphysica. Alias enim non peccaret homo qui nullam habet notitiam specialis auxilii gratiae Dei. Sed intelligendae sunt istae conclusiones de morali impossibilitate. Pro cujus intelligentia nota quod impossibilitas physica aut metaphysica attenditur praecise penes repugnantiam intrinsecam rerum, ut impossibile est caecum esse videntem, Petrum simul currere et non currere. Hujusmodi res sunt impossibiles intrinsece ex natura rei neque possunt cadere sub praecepto. At vero moraliter impossibile de quo loquimur non ex naturis rerum physicis aut meta.physicis desumitur, sed ex hominum moribus et inclinationibus. Nam quando, v. g., variae et magnae difficultates in bona operatione occurrunt, facile deficiunt ab ordine legis, nisi ab aliquo superiori motivo in officio contineatur. Quapropter de homine praesertim existente in peccato mortali vel mortalibus ex quibus habitus vitii adquisivit, dicimus esse impossibile moraliter loquendo quod per multum temporis perseveret absque novo peccato, vel quod in magna occasione non corruat nisi speciali Dei auxilio contineatur.

Haec autem moralis impossibilitas non destruit libertatem arbitrii humani, ita ut excuset a peccato, quia sua culpa homo caret illo speciali auxilio vel saltem propter suam indignitatem quae oritur ex praecedenti peccato. Nam et diabolus in multis peccat quotidie. Sed quia ejus obstinatio in malo est sibi voluntaria ex electione quam habuit ab initio et in qua permanet, non excusat illum a peccato et peccatis quae quotidie comittit t.entando homines ad malum.

Homines autem in hac vita cum majore libertate peccant, quia nondum sunt obstinati in malo; sed tanto infirmiorem libertatem habent, quanto pluribus peccatis actualibus se devinxerunt. Non tamen ideo minus peccant, quia illam infirmitatem libertatis voluntariae contraxerunt. Habemus igitur quod cum dicimus moraliter esse impossibile hominem in natura lapsa aut in multis peccatis existentem servare omnia mandata aut a lege mandatum in certa quadam occasione absque speciali auxilio Dei, non loquimur de morali ut dicit libertatem in actibus humanis prout distinguuntur actiones naturales necessariae et actiones morales et humanae. Nam hujusmodi moralitas inseparabilis est ab actu virtutis vel peccati, ita ut semper verificari debeat quod qui peccat vel studiose agit, habeat facultatem ad utrumlibet, scilicet ad

operandum vel non operandum. Sed ex ista facultate sciens et prudens hic et nunc sic operatur et se determinat ad alteram partem contradictionis. Sed accipitur morale pro eo quod communiter et regulariter operantur homines, sicut dicimus impossibile est quod homo iracundus ex natura sua non irascatur in aliqua occasione. Non tamen per hanc impossibilitatem negamus quin libere appetat vindictam et peccet mortaliter sic appetendo, sed significamus communem cursum humanorum actuum, nisi adsit speciale Dei auxilium detinens hominem a peccato.

12. — Quarta conclusio: *Absolute loquendo concedendum est quod omnis homo quandiu est in hac vita potest implere omnia mandata naturalia et supernaturalia.* Ista conclusio, si recte intelligatur, certissima est secundum fidem catholicam. Sed est observandum quod verbum illud "potest" non dicit virtuosam potestatem, quam omnis homo habeat quandiu est in hac vita quasi constitutus per illam in actu primo ad implenda mandata. Hoc enim solus justus qui est in gratia Dei habet per quam potest servare omnia mandata. Sed dicit possibilitatem verbum illud per quem omnis homo secundum communem legem Dei possibiliter erit justus ac proinde possibiliter servabit omnia mandata. Alias haec propositio est impossibilis: peccator servat omnia mandata Dei, et reprobus perseverat usque in finem in gratia Dei. Sed loquimur absolute et simpliciter secundum communem legem Dei secundum quam omnis homo possibiliter est justus quandiu est in hac vita.

Sed adhuc est notandum quod haec possibilitas fundatur in duobus. Primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem humani generis; secundario vero in libertate arbitrii, ut expresse dicit divus Thomas 3 p., q. 8, a. 3 ad primum. Et hoc modo asserit quod Christus est caput in potentia etiam infidelium. Et in 2. 2, q. 2, a. 5 ad primum argumentum quod erat hujusmodi: "Nullus tenetur ad id quod non est in ejus potestate; sed credere aliquid explicite non est in potestate hominis...: ergo non tenetur homo credere aliquid explicite": respondet quod "si in potestate hominis dicatur esse aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia praeparante, sicut ad diligendum Deum et ad credendum articulos fidei; sed tamen hoc potest homo cum auxilio gratiae. Quod quidem auxi-

lium quibuscumque divinitus datur, ex misericordia datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur in poenam praecedentis peccati, et saltim originalis peccati, ut ait divus Augustinus in lib. *De correptione et gratia,* cap. 5 et 6. Ubi observa, quod, quamvis homines teneantur credere evangelium, tamen multi excusantur a peccato infidelitatis quia nullam notitiam habuerunt de illo et nullam inspirationem circa supernaturale objectum cujus nullam notitiam habuerunt. De qua re vide quae dixi late in 2. 2, q. 10, a. 1, dub. 1 et 2, et infra in hac materia plura dicemus.

Nunc autem hoc documentum observetur: quod minor libertas requiritur et sufficit ad peccandum quam ad recte agendum. Voco autem minorem libertatem illam quàe est magis imperfecta et destituta principiis operativis et auxiliis divinis possibilibus absolute loquendo secundum legem communem. Unde major et perfectior libertas est in viro justo quam in peccatore, et multo major in viro confirmato in gratia quam in non confirmato. Et ratio est quia quanto magis liberum arbitrium creaturae assimilatur divino, tanto perfectius est et majorem libertatem haWfet in sua operatione.

13, — Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad *primum* negatur consequentia. Ad probationem respondetur quod, quamvis homo per exercitium bonorum operum moralium acquirat promptitudinem habitualem ad similes actus, tamen aliunde crescit difficultas ex circumstantiis quae possunt emergere. Quarum una potissima est quae consurgit ex complexione corporis corruptibilis quo utitur anima in omnibus suis operationibus studiosis et in intellectualibus ad quas requiruntur phantasmata; quod quidem corpus lassitudine afficitur dum contravenitur ejus passionibus et inclinationibus naturalibus per rationem. Id quod exemplis patefieri potest in variis tentationibus. V. g., irritatur Petrus ab aliquo improbo exprobrante. Et prima vice patienter se habet hodie et cras et tertia die. Et quamvis requirat aliquem habitum patientiae, tamen tam frequenter poterit irritari, quod crescat difficultas, maxime ex parte subjecti et objecti et amittat patientiam et prorumpat in vindictam, nisi speciali auxilio gratiae detineatur. Et simile exemplum est in tentationibus concupiscibilis. Quamvis enim aliquis homo hodie et cras et perendie se contineat et acquirat aliquem habitum continentiae, tamen nisi speciale Dei

auxilium illi adsit, non est possibile moraliter loquendo quod semper se contineat, vel in vehementi passione cum praesentia objecti delectabilis hic et nunc se coerceat. Cujus rei moralis impossibilitas non aliunde rationem habet quam ex infirmitate et lassitudine humani corporis, quod quidem dum ejus concupiscentiis resistitur, debilitatur et humores perturbantur, ac proinde interdum majores passiones solent insurgere quibus homo, nisi speciali auxilio gratiae adjutus, resistere non valet moraliter loquendo. Immo et ipse Aristoteles dixit esse impossibile animam diu sine vehementi aliqua delectatione permanere. Unde si in rebus spiritualibus aut divinis non vehementer interdum delectatur homo, facile convertitur ad delectabilia secundum sensum. Unde et ipse Aristoteles lib. 1 *Ethicorum,* cap. 8, et lib. *De bona fortuna* [asserit] esse extraordinarios Dei instinctus naturae datos ut possit homo vivere secundum rationem (1). De quo vide Ferrariensem lib. 3 *Contra gentes,* cap. 81. Et idem videtur dixisse Plato in *Phaedro.* Nos autem christiani hujusmodi instinctus auxilio supernaturalis gratiae tribuimus. Itaque perseverare in omni occasione tam difficile est, ut nullus habitus adquisitus viribus naturae illam difficultatem possit vincere, sed solo auxilio gratiae poterit homo permanere in observatione naturalium praeceptorum.

14. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod non solum ex absentia gratiae, sed etiam ex naturae infirmitate provenit quod non possit homo perseverare in observantia mandatorum.

15. — Ad *tertium* argumentum respondetur quod gratia et caritas etiam praestant naturae rationali sanitatem ut valeat homo naturalia praecepta servare. Gratia enim perficit naturam etiam intra proprios limites.

16. — Ad *quartum* argumentum respondetur nego sequelam. Et ad probationem nego antecedens. Sunt enim multa peccata occulta, etiam contra legem naturalem, vel ex ignorantia vel omissione et oblivione, et maxime circa praeceptum naturale de dilectione Dei super omnia.

Ad *confirmationem* respondetur nego sequelam. Nam praeceptum poenitentiae est affirmativum et non obligat nisi pro tempore. At vero periculum incidendi in alia peccata non est specialis

(1) Arist., *Ethica Nie.,* l. 1, c. 8, n. 11. Didot, 2, 8.

materia hujus praecepti, sed aliorum quorum singula circa proprias materias obligant, ita ut non sit novum peccatum non statim poenitere de praeterito ad evitandum periculum fornicationis, sed erit peccatum contra sextum praeceptum, si quis fornicetur cum posset per poenitentiam se reprimere a fornicatione. De qua re vide Canum in *Relectione de poenitentia,* parte 4, et Soto in 4, d. 17, q. 2, a. 6 et d. 18, q. 1, a. 4.

Denique quid senserit divus Thomas circa praefatum dubium, non satis convenit inter ejus discipulos. Nam in 2 *Sent.,* d. 28 docet quod potest homo vitare omnia peccata mortalia contra legem naturae et implere omne praeceptum naturale collective et divisive; quam sententiam amplexus est Durandus ubi supra. Nihilominus idem divus Thomas in altero *Scripto Sententiarum ad Hannibaldum,* in eadem dist. 18, mutavit sententiam et sequitur doctrinam quam in nostris conclusionibus praecedentibus docuimus et in aliis locis supra citatis. Unde, quamvis auctor *Tabulae aureae* dubio 688 nitatur conciliare loca divi Thomae, tamen melius Cajetanus ait divum Thomam mutasse sententiam.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia

Conclusio est negativa. Ratio est quia vita aeterna est finis praesupponens et superexcedens proportionem humanae naturae virium.

De materia hujus articuli agendum est infra in q. 114. Sed divus Thomas interponere voluit hunc articulum ut jaceret quoddam fundamentum pro articulo sequenti, ut statim videbimus.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae

1. — Prima conclusio: Praeparatio voluntatis ad bene operandum et Deo fruendum non potest fieri sine habituali gratiae dono.

Secunda conclusio: Ad hoc quod homo se.praeparet ad susceptionem gratiae habitualis non oportet praesiupponere aliud donum habituale in anima. Ratio est quia alias esset processus in infinitum.

Tertia conclusio: Ad recipiendum gratiam habitualem oportet praesupponere aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam movens sive inspirans bonum propositum. Ratio est quia cum ordo finium est secundum ordinem agentium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter respectu omnium quae in ipsum convertuntur, necesse est quod homines justos convertat ad seipsum sicut ad specialem finem quem intendunt et cui cupiunt adhaerere non solum communi motione et auxilio, sed etiam gratuito et speciali.

Quarta conclusio: Ista conclusio directe respondet quaestioni et est negativa. Ratio est quia praeparare se ad gratiam est converti in Deum ut in finem supernaturalem: ergo ab auctore supernaturaliter movente necesse est quod homo praeparetur ad gratiam.

Quinta conclusio, quae colligitur ex solutionibus ad argumenta: **Illud commune proloquium, facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, non est intelligendum de faciente quod in se est ex viribus naturae, sed de faciente quod in se est cum auxilio Dei moventis et trahentis ad se.**

2. — Cajetanus ad explicationem litterae hujus articuli respondet duabus objectionibus Durandi in 2 *Sent.*, d. 28, q. 1, a. ultimo, quarum altera est contra quartam conclusionem. Nam homo potest absque speciali adjutorio Dei operari opus aliquod moraliter bonum; sed bonum opus morale habet immediatum ordinem ad bonum gratiae: ergo illud opus est praeparatorium ad gratiam.

Confirmatur. Quia divus Thomas ibidem art. 4 videtur sentire quod homo faciendo quod in se est praeparat se ad gratiam.

3. — Altera objectio est contra rationem conclusionis, videlicet quod "solius primi agentis est praeparare ad ultimum finem", quae propositio falsa est. Et probatur ejus falsitas. Nam "licet perducere ad ultimum finem sit solius primi moventis, tamen

disponere ad illum potest esse inferioris agentis", ut patet in generatione hominis, ubi agens particulare disponit materiam ad animam recipiendam, quam solus Deus producit per creationem. Ergo similiter, licet solus Deus det gratiam, homo tamen se potest disponere propria virtute ad gratiam recipiendam.

4. — Ad solutionem harum objectionum notat Cajetanus quod ratio conclusionis principalis procedit ex per se notis quodammodo. Ex eo enim quod omne agens agit propter finem aliquem sibi proprium, constat quod in finem proprium alicujus agentis nihil potest tendere nisi propter ipsum agens, quemadmodum neque alia propria alicui convenire possunt alteri nisi propter illud cui primo conveniunt. Ex quo sequitur quod tendere in finem ultimum ita sit proprium primi agentis, quod sibi non propter aliud, ceteris vero quibus convenit propter ipsum conveniat in quocumque rerum ordine, sive tendant ut agentia, sive ut mobilia. Et ad hoc adducit divus Thomas exemplum de victoria in quam tendit miles non ut proprium finem, sed ut motus a duce, cujus proprius ultimus finis est victoria ipsa. Sed advertit Cajetanus quod multi falluntur in hoc, quia nesciunt distinguere inter disponere ad finem formaliter, vel materialiter. Nam disponere ad victoriam formaliter est pugnare cum intentione operandi ad victoriam. Sed disponere materialiter ad victoriam est tantum pugnare vel operari aliquid limitate ex praescripto alterius cujus pugna ab alio dirigitur ad victoriam, scilicet a duce qui formaliter respicit victoriam ut proprium finem. Sunt autem aliqua agentia media quae movent mota ab alio ad eumdem finem ad quem tamen ab alio moventur. Descendendo igitur ad propositum de motu intentionis de quo est sermo, respondetur quod illa propositio, "solius primi agentis est tendere in finem ultimum", est verissima intellecta formaliter de tendentia in finem illum, quia nulla materia, nullum disponens, nullum adjuvans intendit in illum finem nisi ex primi agentis motione, cui convenit praetendere illum finem ut proprium.

Ex quo sequitur quod "instantia quae adducitur de agente naturali disponente ad animam intellectivam peccat in hoc quod non advertit quod ultima dispositio ad animam intellectivam" fit in virtute animae intellectivae hominis generantis, ac proinde agit homo ille in virtute primi agentis, a quo solum est omnis anima intellectiva dependens ab eo in fieri et conservari. Neque enim

intendit Cajetanus in hac doctrina quod homo generans hominem attingat virtute propria animae suae ad productionem alterius animae hominis geniti. Haec enim a solo Deo absque aliquo instrumento aut media causa creatur. Sed intendit quod ipsamet ultima praeparatio et dispositio ad uniendam animam corpori attribuitur minus principaliter virtuti animae hominis generantis. Cujus ratio est quia omnis anima intellectiva a solo Deo pendet in fieri et conservari. Unde quicquid fit virtute animae principaliter tribuitur ipsi Deo ut primo agenti, a quo solum anima pendet in fieri et conservari ac proinde in operari.

5. — Jam vero ad objecta contra conclusionem respondet Cajetanus quod "facere opus bonum moraliter in humanis actibus non est propinqua praeparatio ad gratiam, sed necesse est addere quod fiat conversione media ad Deum ut finem supernaturalem; quoniam praeparatio ad gratiam inchoatio est intentionis creaturae respectu beatitudinis supernaturalis". Unde quia ad supremum agens spectat intendere in ultimum finem, quod est supremum bonum, impossibile est quod aliqua creatura intellectualis sine speciali Dei adjutorio se praeparet ad gratiam Dei, quia est specialis conjunctio supernaturalis ad ultimum finem et supremum bonum.

6. — Ad probationem autem respondetur quod, "licet inter opus morale et opus gratiae sit immediatus ordo, non tamen inter opus pure morale et tale opus gratiae quod est donum habituale gratum faciens, inter quae mediat aliud opus gratiae, quae est conversio ad Deum, quae quidem in suo termino est meritoria utpote gratia informata". Et sic verificatur quod nullum opus consummatum invenitur medium inter opus gratiae meritoriae et inter opus morale. Neque huic doctrinae dissonat quod homo faciendo quod in se est disponat se ad gratiam. Hoc enim intelligitur de homine faciente quod in se est ex auxilio speciali convertendo se ad Deum, sicut divus Thomas docet in solutione ad secundum.

Denique notat Cajetanus circa solutionem ad secundum quod illud testimonium *Joan.*, 15 (v. 5) : *Sine me nihil potestis facere,* "est universaliter intelligendum, sed proportionaliter distribuendum". Nam "quemadmodum nihil naturae sine Deo ut primo principio naturali fit, ita nihil gratiae sine illo ut primo principio fieri potest". Et quia praeparare se hominem ad gratiam est ali-

quid gratiae, ideo sine Deo et Christo specialiter influente non potest homo facere quod in se est praeparando se ad gratiam.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae

1. — **Conclusio: Requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat et quantum ad habituale donum et quantum ad interiorem** Dei **motionem.** Ratio hujus conclusionis in summa est, quia resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quae peccando amisit. Sed homo peccando incurrit triplex detrimentum, scilicet maculam, corruptionem boni naturalis, reatum poenae aeternae, quorum singula reparari non possunt sine auxilio gratiae habitualis et actualis motionis.

2. — Cajetanus in hoc articulo in primis advertit ordinem articulorum hujus quaestionis. Nam in praecedentibus agit divus Thomas de necessitate gratiae in ordine ad bonum. Sed in isto articulo et sequenti, de necessitate gratiae respectu mali, in duobus autem ultimis de necessitate gratiae in homine constituto in gratia ad promotionem in bonum et perseverandum in gratia.

Sed ego specialiter adverto convenientiam et differentiam inter hos duos articulos 6 et 7. Nam uterque agit de praeparatione ad gratiam. Sed differunt. Quia art. 6 abstrahit a peccato praecedenti, sed solum considerat vires naturae et definit non sufficere per se ipsas sine auxilio supernatural! praeparare se ad gratiam, etiamsi nullum peccatum praecessisset. Hic autem art. 7 considerat hominem in termino a quo magis remoto, scilicet in peccato, a quo necesse est speciali ratione resurgere auxilio gratiae Dei moventis ut ad gratiam praeparetur et eam adquirat. Et de tali resurrectione inquiritur an sit effectus auxilii gratiae Dei. Et definitur quod est effectus utriusque auxilii gratiae, scilicet habitualis et actualis motionis interioris Dei.

Ubi adhuc observandum est quod divus Thomas non solum vocat auxilium Dei seu gratiae actualem motionem vel praemotionem, sed etiam ipsam gratiam habitualem infusam. Quae adver-

tentia necessaria est pro his quae dicenda sunt in secundo tractatu. Sed modo considerandum est quod resurrectio a peccato dupliciter potest considerari. Uno modo prout est in fieri; alio modo prout est in termino, sicut solemus considerare generari et genitum esse quae sunt in eodem instanti. Priori quidem modo praeintelligitur auxilium gratiae interioris motionis Dei. Sed secundo modo praeintelligitur gratia habitualis quatenus ejus formalis effectus est vita spiritualis per quam homo formaliter resurgit a morte peccati. Propterea dixit divus Thomas quod ad hujusmodi resurrectionem necessarium erat utrumque auxilium, et gratiae interioris motionis et gratiae habitualis.

3. — Est *dubium* circa hunc articulum et responsionem ad tertium ubi dicitur quod ordo naturae reparari non potest, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente per gratiam. Hoc enim ex duplici capite difficultatem habet.

Primo ex parte Dei. Nam qualemcumque potest Deus hominem creare, talem potest absolute loquendo reparare. Sed Deus potest creare hominem absque gratia recte ordinatum. Ergo talem poterit post lapsum reparare sine gratia.

Secundo difficultatem habet ex parte hominis. Quia, ut inquit Aristoteles in *Praedicamentis,* et a divo Thoma approbatur in 2 *Sent.,* d. 28, "pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet" (1). Et probatur. Nam actus et habitus pravi non ita diminuunt naturae bonum ut homo necessitetur ad manendum in malum. Ergo poterit per voluntatem mutari in oppositum bonum et continua exercitatione voluntatem stabilire in subjectione ad Deum ut auctorem naturae, ac proinde reparabitur ordo naturae sine auxilio gratiae.

4. — Ad *priorem* objectionem respondeo non esse praesentis loci de illa disputare, sed infra q. 113, a. 2 examinabitur, an de potentia absoluta possit Deus reparare peccatorem ad ordinem naturae, sine gratia. Nunc autem solum agitur de necessitate gratiae in comparatione ad vires hominis. Et sic definimus quod nullo modo potest homo per vires naturae et auxilio generali Dei se reparare ad ordinem naturae rationalis cum subjectione voluntatis ad Deum auctorem naturae.

(1) Aristot., *I^aedic-am.,* cap. 8.

Ad *secundam* objectionem respondet Cajetanus quod dupliciter potest intelligi in ordine naturae sic reparare hominem ut voluntas ejus Deo subjiciatur. Uno modo dé subjectione limitata et secundum quid; alio modo de subjectione simpliciter. Pro cujus intelligentia notat quod, "si fingamus homini non fuisse revelatum aliquid pertinens ad ordinem gratiae, tunc convertendo se in Deum ut auctorem naturae esset subjectus illi simpliciter". At vero de facto certum est esse ordinem gratiae revelatum. Unde ad conversionem in Deum simpliciter subjiciendo se illi necesse est quod per gratiam reparetur a quo per peccatum deordinatus est ut ab auctore naturae. Et cum sit idem Deus omnino [auctor tam naturae quam gratiae], et ordo naturae de facto subordinetur ordini gratiae, non potest homo reparari simpliciter et absolute etiam in ordine naturae, nisi ordo naturae conjungatur cum ordine gratiae.

Unde respondetur ad objectionem quod "licet voluntas hominis sine gratia possit mutari de intemperantia ad esse temperatam, et de quolibet alio vitio et inobedientia legis ad obedientiam et subjectionem ad Deum ut est principium et finis naturae, tamen hoc non est esse subjectum Deo simpliciter et absolute, sed secundum quid". Ut autem simpliciter subjiciatur necessarium est auxilium gratiae, quia mutatio voluntatis simpliciter ad terminum ad quem non potest fieri nisi simpliciter avertatur a termino a quo. Est enim aversa voluntas per peccatum praecedens ab ipso Deo ut auctore etiam naturae. Unde reparari non poterit absque auxilio gratiae Dei. Per illud autem auxilium gratiae gratum facientis non solum reparatur homo ad ordinem gratiae, sed etiam reparatur in ipso ordine naturae. Et hoc est quod saepe dicit divus Thomas, quod gratia supplet vicem justitiae originalis sanando naturam secundum ordinem voluntatis et rationis naturalis.

Et si adhuc instetur quod "talis subjectio non spectat per se ad ordinem naturae, sed gratiae, respondetur, inquam, quod nihilominus gratia est necessaria... quia post lapsum hominis non datur medius status inter conversionem ad Deum finem supernaturalem et aversionem ab illo, etiam ut a fine naturali". Sed in statu naturae integrae poterat dari medium inter esse conversum ad Deum ut finem supernaturalem et aversum ab illo ut a fine supernatu-

rali, videlicet quia ille status praecise consideratus neque includit ilium ordinem neque excludit, sed dumtaxat in illo erat homo simpliciter conversus ad Deum ut finem naturalem. Neque haec doctrina praedicta est contra dictum Aristotelis ubi supra, quia ille nihil cognovit de conversione aut aversione a Deo ut est finis supernaturalis, sed dumtaxat intra limites naturalis luminis asseruit quod pravus ad meliores exercitationes deductus potest proficere diminuendo habitum malum et adquirendo aliquem habitum bonum morale.

5. — Jam vero circa hos duos articulos notandum est quod duplex quaestio poterat disputari circa praeparationem ad gratiam vel resurrectionem a peccato. Alteram: **an homo possit ex solis viribus naturae cum auxilio generali Dei seipsum ad gratiam praeparare**, ita ut infallibiliter vel tamquam ex merito vel tamquam ex lege statuta a Deo assequatur homo gratiam et remissionem peccatorum. Altera quaestio magis accommodata nostris temporibus poterat disputari, an supposito aliquo auxilio supernatural! ad quod non infallibiliter sequitur gratia, valeat homo ex viribus naturae quasi partialiter concurrentibus cum illo auxilio, seipsum ad gratiam praeparare et efficaciter assequi gratiam Dei et remissionem peccatorum; et ut clarius dicam, an possit homo ex viribus propriis rationalis naturae ita bene uti illis auxiliis superadditis et praevenientibus, ut infallibiliter assequatur gratiam et justificationem a peccato, ita sane ut bonus ille usus liberi arbitrii non sit effectus infallibilis alicujus auxilii interioris gratiae, sed liberum arbitrium faciat illud auxilium efficax esse; quod quidem prout a Deo proveniebat, non afferebat secum talem efficaciam ut infallibiliter in opere sequeretur bonus usus liberi arbitrii. De ista secunda quaestione latissime dicendum est in secundo tractatu. De priore vero quaestione resolutorie in. hoc loco dicemus quid sit tenendum, quamquam recentiores late disputant. Vide Zumel super istos duos articulos et Sotum lib. 2 *De natura et gratia,* ubi non solum contra lutheranos, sed etiam contra pelagianos agit de praeparatione ad gratiam, praesertim cap. 3. A nobis autem sequentibus conclusionibus quid sit sentiendum definiendum est.

g. — Prima conclusio: *Secundum fidem catholicam, certum est*

neminem valere naturae viribus ad gratiam se praeparare vel a peccato resurgere naturae viribus. Haec conclusio patet aperte ex sacris litteris in pluribus testimoniis, v. g., *Joan.,* 6 (v. 44) : *Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum.* Et paulo inferius (v. 66) : *Nisi fuerit ei datum a Patre meo.* Ubi nota quod non dixit, Pater qui creavit caelum, sed qui misit me, ut intelligeremus quod loquitur de Patre ut auctore gratiae, nam ut sic misit Christum. Item in eo quod dicit "traxerit" satis dat intelligere quod non sufficit auxilium generale, sed requiritur particulare. Deinde *ad Hebr.,* 11 (v. 6) dicitur: *Sine fide impossibile est placere Deo.* Sed fides est donum Dei non ex operibus, ut dicitur *ad Ephes.,* cap. 2. Ergo conclusio est de fide.

Et *confirmatur.* Quia sine caritate impossibile est habere gratiam; sed actum caritatis, ut dictum est, non potest homo habere ex viribus naturae : ergo. Et in concilio Tridentino, sess. 6, can. 1, dicitur: "Si quis dixerit hominem suis operibus quae vel per vires naturae vel per legis doctrinam fit, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo, anathema sit." Et can. 3: "Si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit." Et omnia testimonia quae in art. 3 dubio principali attulimus pro confirmatione quintae conclusionis probant etiam praesentem conclusionem. Vide etiam quae scripsimus in 2. 2, q. 10, a. 1, dubio 2 ad quartum, documento primo et sequentibus. Denique sanctorum patrum testimonia plurima vide apud recentiores theologos super istos duos articulos.

7. — Secunda conclusio : *Non minus haereticum censeo asserere hominem valere solis viribus naturae facere opus aliquod quod sit meritorium gratiae vel auxilii supernaturalis ex quo infallibiliter sequatur gratia justificans.* Haec conclusio eisdem testimoniis probatur sicut praecedens.

Sed dicet aliquis quod, quamvis homo non mereatur simpliciter gratiam vel dispositionem ad gratiam, tamen [licet] asserere quod est lex infallibilis ut peccatori facienti quod in se est ex viribus naturae, maxime si nihil audivit de gratia evangelii, Deus statim illuminabit eum et justificabit illum, et quod meruit Christus ut ita fieret.

8.—Si quis ita dicat, sit **tertia conclusio:** *Hoc asserere non solum est falsum, sed et temerarium, et ego existimo erroneum et contra doctrinam conciliorum et patrum.* Et probatur. Nam si esset talis lex infallibilis, aut esset lex naturalis, vel supernaturalis positiva. Sed naturalis esse non potest, quia lumen naturale non dictat remissionem peccatorum, quae est purus articulus fidei. Lex autem supernaturalis nunquam talis invenitur in sacris litteris, neque per consequentiam evidentem deducitur ex revelatis illa infallibilitas, ut facienti quod in se est ex solis viribus naturae detur remissio peccatorum. Item si esset talis lex, sequeretur quod illa actio bona ex viribus naturae facta esset meritoria remissionis peccatorum et gratiae.

Praeterea si esset talis lex infallibilis, jalh tunc illa actio facta ex viribus naturae esset meritoria gratiae et remissionis peccatorum. Probatur sequela. Quia ratio meriti fundatur in opere bono, in lege vel naturali, vel divina, aut positiva ordinante aliquod opus ad praemium vel mercedem. Ergo si fuisset talis lex divina positiva ut facienti quod in se est ex solis viribus naturae statim daretur gratia, jam talis gratia daretur in praemium meriti. Est exemplum. Si rex faceret legem ut quicumque occideret Turem darentur illi mille ducati, profecto omnis qui Turem occideret mereretur illud praemium et mercedem. Item cum Paulus inquit in priore *ad Cor.,* cap. 4 (v. 7) : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? :* possemus respondere, non me discernit lex, quae pariter omnibus imponitur, sed ego me discerno viribus naturae ab altero qui non credit, quia ego me dispono propriis viribus naturae meae, ille autem alter non se disponit, ac proinde non me discernit gratia sed natura. Similiter cum inquit Apostolus *ad Rom.,* 11 (v. 35) : *Quis prior dedit illi et retribuetur ei?,* poterit homo respondere: ego prior dedi illi ex viribus propriis liberi arbitrii dispositionem; ipse autem Deus ex lege statuta dedit mihi gratiam et peccati remissionem. Si autem quis dicat ipsummet liberum arbitrium quo homo potest bene operari secundum rationem, esse etiam donum et gratiam Dei, hic jam non erit catholicus sed expresse pelagianus. Nam Pelagius hanc solam gratiam homini a Deo factam ajebat, quia dedit ei liberum arbitrium et conservat illud quo possit homo credere et bene operari et Christum imitari. Si quae autem alia

donabat Deus, haec omnia proderant ut melius et facilius operaretur homo. De qua re videndus est divus Augustinus lib. 1 *De gratia Christi contra Pelagium et Caelestium*. Neque enim liberum arbitrium potest dici donum et gratiam Dei magis quam hominem esse risibilem, quia utrumque est proprietas quae consequitur naturam hominis. Tota igitur gratia intra limites naturae ea est quia Deus homini dedit esse per creationem educens illum ex nihilo. Reliqua vero consequuntur ipsam naturam et dicuntur illi naturaliter debita quia pertinent ad ejus diffinitionem secundario. Ergo per liberum arbitrium non distinguuntur fideles ab infidelibus neque justi ab injustis, sed per gratiam Dei supernaturaliter operantis et praeparantis liberum arbitrium. Alias facile possemus assignare rationem differentiae quare aut ita eadem praedicatione evangelii et visis eisdem miraculis, unus credit et justificatur et alius nec justificatur nec credit. Possemus enim dicere hanc differentiam ab innata libertate utriusque hominis provenire, contra illud dictum divi Augustini: "Quare istum trahat et illum non trahat, nolli velle judicare si non vis errare" (1); ac si diceret divus Augustinus: non inquiras certam rationem ex parte naturae liberi arbitrii, sed hanc differentiam attribue incomprehensibili gratiae Dei 'dicens cum Apostolo: *O altitudo divitiarum*, etc.

Et denique si esset talis lex infallibilis, frustra concilia antiqua et nova diffinirent non posse hominem aliquid facere quod ad vitam, aeternam pertineat ex facultate naturae. Nam profecto talis praeparatio facta ex viribus naturae multum conduceret ex lege extrinseca ad gratiam adquirendam quae est radix vitae aeternae.

Ex dictis sequitur eadem censura dignum videri quod aliqui dicunt, fortassis esse talem legem. Nam haec assertio dubitat de doctrina certa et catholica, ut probatum est. Dubius autem in fide, infidelis est.

Quod si quis objiciat contra nos id quod diximus in 2. 2, a. 1, dub. 2 ad quartum, q. 10, "quod si homo veniens ad usum rationis faciat in illa prima deliberatione quantum in se est convertendo se ad bonum secundum rationem persequendum, pie credimus quod

(1) S. August., *Tract. in Joannem*, tr. 26, n. 2. ML· 33, 1.607.

omnis qui ita se gesserit illuminatur et justificatur a Deo per gratiam sicut videtur dicere divus Thomas 1. 2, q. 89, a. 6".

Respondetur quod ibidem statim in eodem loco, interposita prius explicatione ampla de auxiliis sufficientibus et efficacibus, diximus quod cum aliquis venit ad usum rationis et convertitur efficaciter ad omne bonum rationis prosequendum, si ille tunc justificatur, ut opinio divi Thomae affirmat, necesse est consequenter asserere quod ille homo praeventus fuerit divino supernaturalique auxilio ut ita se disponeret qualiter oportebat ad remissionem peccati. Non igitur quia ille fecerat quod in se erat ex viribus naturae ideo consecutus est auxilium supernaturale et gratiam; sed potius quia praeventus est a Deo et praeilluminatus auxilio sufficienti et efficaci, ideo conversus est non solum ad bonum supernaturale, sed etiam ad bonum rationis naturae proportionatum. Et sic intelligitur commune proloquium: "facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, hoc est, si homo praeventus divino auxilio fecerit quod in se est, consequetur gratiam justificantem". Et ita intelligit divus Thomas in hac quaest., a. 6, ad secundum et quartum, et a. 7 ad primum. Quotiescumque enim de libero arbitrio agitur quod pertinet ad remissionem peccati et gratiam infundendam, semper praesupponitur in sacris litteris auxilium gratiae praevenientis juxta doctrinam concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5: "cum dicitur in sacris litteris *Convertimini ad me et ego convertar ad vos,* libertatis nostrae admonemur; cum autem respondemus, *Converte nos Domine et convertemur,* Dei nos gratia praeveniri confitemur".

9. — Nihilominus adversus hanc doctrinam solent fieri communia argumenta quaedam tam ex sacra scriptura quam ex doctrina sanctorum quibus intenditur probari quod sit lex infallibilis ut qui fecerit aliqua opera misericordiae, consequetur remissionem peccatorum et gratiam Dei. V. g., Tobiae, 4 (v. 11.) : *Eleemosyna a peccato et a morte liberat, et non patietur animam ire in tenebris.* Sed hoc testimonium et similia sanctorum patrum dupliciter explicanda sunt. Primo juxta illud Apostoli *I ad Cor.,* 13 (v. 3) : Si *distribuero omnes facultates meas in cibos pauperum... caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Secundo possunt explicari quatenus auxilio Dei supernatural! diriguntur haec opera ut homo assequatur divinam misericordiam, sive in justificatio-

ne, sive in augmento gratiae, juxta illud *Math.*, cap. 5 (v. 7): *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum homo sine gratia possit non peccare

1. — Conclusio prima: Homo in statu naturae integrae ex propriis viribus sine gratia habituali poterat non peccare neque mortaliter neque venialiter, praesupposito tamen auxilio Dei conservantis in bono.

Secunda conclusio: In statu naturae corruptae indiget homo gratia Dei habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat.

Tertia conclusio: In praesenti vita, sanata natura quantum ad mentem per gratiam habitualem, potest homo abstinere ab omni peccato mortali, non tamen ab omni veniali.

2. — De prima conclusione sufficiunt quae dicta sunt super praecedentes articulos. Cajetanus autem contendit super hunc art. probare quod prima conclusio intelligitur de omni peccato, etiam contra praecepta supernaturalia. Ait enim aliud esse implere praecepta supernaturalia, aliud vero non peccare contra illa. Nam ut impleantur magis requiritur quam ut non peccetur contra illa. Etenim ut impleantur requiritur actus supernaturalis, ad quem non sufficiunt vires naturae sine auxilio supernaturali. Sed ut non peccet homo contra illa non requiritur aliquis actus, sed satis est si non ponat obicem divinae gratiae; quemadmodum ille qui ignorat invincibiliter legem supernàturalem non peccat contra illam, sed neque illam implet.

3. — Probatur *secundo* quia homo in statu naturae integrae poterat ex propriis conservare immortalitatem sicut justitiam ipsam originalem: ergo poterat ex propriis vitare omne peccatum. Patet consequentia quia per quodvis peccatum amitteret immortalitatem.

Confirmatur ex Augustino lib. *De correptione et gratia,* cap. 12,

abi ait hominem in paradiso potuisse non peccare sicut et non mori.

4. — Nihilominus contraria sententia est communis, maxime inter thomistas. Et probatur quod divus Thomas in prima conclusione non loquatur nisi tantum praecise de non peccare contra legem naturalem. Quia nihil aliud praesupponit quam auxilium generale Dei conservantis hominem in bono. Sed si loqueretur de non peccare contra legem supernaturalem per totam vitam, praesupponeret auxilium speciale quo posset perseverare non transgrediendo praeceptum supernaturale, quod re vera transgressus est.

Et *confirmatur*. Nam vel divus Thomas loquitur de non peccare pro aliquo instanti vel parvo tempore, aut de nunquam peccare. Si priori modo loquatur, non erit differentia in statu naturae corruptae, in quo etiam pro aliquo tempore non peccat homo. Si autem posteriori modo loquatur, ut re vera loquitur, habemus intentum. Et constat differentia inter utrumque statum. Quia in statu naturae corruptae indiget homo gratia sanante ad hoc quod omnino abstinéat a peccato quod est contra legem naturalem. Deinde praeceptum supernaturale fidei et alia hujusmodi obligant ad aliquem actum supernaturalem., ita ut si pro tempore quo obligant se habeat homo pure negative, peccet mortaliter. Igitur ad nunquam peccandum contra praeceptum supernaturale in illo statu eget homo auxilio supernatural! gratiae.

Et haec est expressa sententia divi Thomae supra q. 62, a. 3 ad secundum ubi ait esse quidem peccata quae non possunt vitari sine supernatural! auxilio Dei, qualia sunt peccata contra virtutes theologicas. Et divus Augustinus lib. *De natura et gratia,* cap. 18, et lib. 14 *De civitate Dei,* cap. 26, et in *Enchiridions,* cap. 106 et 107, ait expresse quod primus homo indigebat divino adjutorio ut posset non peccare et in rectitudine qua conditus fuit permanere. Et in concilio Arausicano, can. 19 dicitur: "Natura humana etiamsi in illa integritate in qua est condita permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adjuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei non possit salutem custodire quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?" Hoc testimonium notetur pro articulo sequenti.

5. — Ad rationem autem Cajetani *priorem* jam diximus illam

distinctionem esse malam et inutilem. Et exemplum quod affert de ignorante invincibiliter legem supernaturalem non est ad propositum, tum quia procedit etiam in statu naturae corruptae, et certe divus Thomas in prima conclusione loquitur de natura integra; tum etiam quia proprie loquendo- quando homo se habet pure negative circa aliquod praeceptum, quatenus non peccat contra illud neque impedit, non dicitur ex viribus naturae ita se gerere, nam etiam dormiens poterit ita se habere. Sed cum dicimus ex viribus naturae posse hominem non peccare, consideramus vires naturae quasi principium alicujus rei voluntariae directe vel indirecte. V. g., cum aliquis, sufficienter sibi proposito evangelio, discredit vel non credit, tunc quidem proprie dicimus quod ex viribus naturae potuit peccare contra legem supernaturalem et peccavit de facto. At vero cum aliquis habet ignorantiam invincibilem, non potest dici proprie quod ille homo ex viribus naturae non peccat.

6. — Ad *secundum* argumentum nego antecedens, supposito quod de facto ordinabatur homo ad finem supernaturalem, a qua ordinatione dependebat immortalitas ejus et justitia originalis, ut diximus in superioribus.

Ad *confirmationem* respondetur quod homo in paradiso potuit non peccare, quoniam habuit gratiam qua potuit conservare se in obedientia. Sed non habuit auxilium gratiae quo non peccaret; quod quidem si habuisset non frangeret praeceptum obedientiae. Et hic modus loquendi est divi Augustini saepissime, ut in sequentibus patebit, ut aliud sit auxilium quo homo potest servare legem, et aliud quo servet. Illud enim constituit hominem quasi in actu primo; hoc vero constituit in actu secundo efficaciter; et dicitur auxilium efficax, cui nullus duro corde resistit.

Dubium aliud movet hic Cajetanus, an homo existens in peccato mortali possit diu permanere absque alio peccato mortali. De hoc tamen satis diximus supra art. 4, unde constat responsio ad ea quae Cajetanus multipliciter objicit.

7. — Est hic dubium breviter examinandum circa tertiam conclusionem: **Utrum homo existens in gratia possit vitare omnia peccata venialia collective, ita ut per longum tempus vel per totam vitam non peccet venialiter.**

De quo vide Soto, lib. 3 *De natura et gratia,* cap. 3 et 4 et recentiores theologos in suis scriptis super istum articulum.

De hac re fuerunt haereticorum errores varii. Primus fuit Pelagii qui, ut refert divus Augustinus lib. *De haeresibus,* haeresi 88, et in Epistola 95, ajebat posse hominem ex propriis viribus naturae vitare omnia peccata etiam venialia, immo vero negabat haec duo stare simul, quod aliquis esset justus, et venialiter peccaret. Et divus Hieronymus refert lib. 2 *Contra Jovinianum* errorem illius qui negat hominem semel justum posse amplius peccare venialiter. Et probabat ex illo primae *Joan.,* 3 (v. 9) : *Qui nàtus est ex Deo non peccat,* sed neque peccare potest.

Confirmatur. Quia sacrae scripturae saepissime hortantur fideles ut sint immaculati: ergo possibile est in hac vita omnes justos esse omnino immaculatos.

8. — Arguitur *secundo* argumento communi. Quia potest homo justus vitare hoc peccatum, et sic de singulis: ergo per multum tempus pro sua libertate poterit omnia vitare.

9. — Arguitur *tertio.* Homo existens in gratia potest vitare omnia peccata mortalia: ergo poterit vitare omnia venialia. Probatur consequentia. Nam qüi potest id quod difficilius est, poterit quod minus difficile est. Sed tentationes peccatorum mortalium sunt vehementiores. Ergo justus qui habet potestatem per gratiam illas superandi poterit etiam vincere omnia peccata venialia.

Denique ex ratione divi Thomae saltem sequitur quod omnia venialia quae non sunt ex subreptione posset homo justus vitare per totam vitam aut per longum tempus, qualia sunt verbum otiosum et mendacium officiosum et nimia cura rerum temporalium, plus comedere aut bibere quam oportet et alia hujusmodi.

Alter error fuit Lutheri asserentis omnia opera hominis esse peccata coram Deo; sed homini justo propter fiduciam non imputabantur. Et probat ex illo *Isaiae,* 64 (v. 6) : *Omnes justitiae nostrae quasi pannus menstruatae coram eo.* De quo errore vide Soto ubi supra.

Prior error Pelagii condemnatus est in concilio Milevitano, can. 6 et 7 et 8, et plurimis sacrae scripturae testimoniis quae referunt recentiores theologi super istum articulum; et denique in concilio Tridentino, sess. 6, can. 23, diffinitur expresse contra

errorem Pelagii. Et excipitur determinate beata Virgo ab omni peccato veniali, ut tenet Ecclesia.

10. — Pro decisione sit prima conclusio: *Justi per aliquod tempus breve possunt esse absque omni peccato veniali,* v. g., per unam horam aut per unum diem. Probatur conclusio. Qui justus [est] per fervorem caritatis obtinet veniam omnium peccatorum venialium quibus nullo modo haberet voluntas in proposito. Ergo cum jam sit omnino mundus, non necesse est quod immediate peccet venialiter, sed poterit statim communicare et perseverare in devotione per unam horam aut duas. Alioquin justus in omni opere suo peccaret venialiter, quod est condemnatum in concilio Tridentino ubi supra, can. 25: "Si quis in quolibet bono opere justum peccare venialiter dixerit..., anathema sit." Cum igitur homo digne communicando non peccet, et per communionem remittantur peccata venialia, poterit permanere per aliquod tempus immunis a peccato, et exercere se in alio bono opere.

Si quis autem objiciat *Prov.* 24 (v. 16): *Septies in die cadit justus et resurget: ergo* per unum diem non poterit justus esse absque peccato veniali. Respondetur quod sensus illius sententiae est quod, si justus septies ceciderit in die, virtute justitiae resuirget a peccatis venialibus. Praecesserat enim: *Ne quaeras impietatem in domo justi; septies enim cadit justus in die et resurget. Impius autem in malum corruet,* hoc est in peccatum mortale.

Rursus si quis objiciat diffinitionem concilio Milevitani ubi supra ubi decernitur quod, justi vere et proprie pro seipsis orant: *Dimitte nobis debita nostra:* ergo quotiescumque justi orant habent veniale peccatum. Respondetur nego consequentiam, quia mens concilii non est diffinire quod justi perpetuo sunt in peccato veniali; alias nunquam obtinerent quod postulant. Sed quia saepe venialiter delinquunt, saepe etiam pro seipsis vere et proprie orant, *Dimitte nobis debita nostra.* Quae petitio duplicem potest habere sensum. Primus est ut petant remissionem culpae venialis. Alter est ut petant remissionem poenae debitae peccatis venialibus, etiam remissis quantum ad culpam.

11. — **Secunda conclusio**: *Probabilius potest dici quod justus absque speciali privilegio, sed virtute gratiae quam habet intensam, potest vitare omnia illa peccata venialia quae non fiunt ex subreptione sed ex proposito et ex deliberatione animi. Tamen*

probabilius videtur magistro Soto et aliis ubi supra quod omnia ista quae sunt ex proposito non potest justus vitare omnia collective. Quod si haec secunda pars conclusionis universaliter de omni justo intelligatur, mihi non est probabilis. Sunt enim multi justi in Ecclesia perfecti qui nullatenus ex proposito aut deliberatione animi dicent unum mendacium officiosum aut verbum otiosum vel quodvis aliud quod sciant esse veniale peccatum. Ceterum non carebunt venialibus peccatis ex aliqua subreptione partis inferioris. Hujusmodi perfectionem habuerunt proculdubio Apostolus, Joannes Baptista et sanctus Joseph. Sed etiam multi alii confessores habuerunt hanc perfectionem.

12. — Tertia **conclusio**: *Ex privilegio speciali poterit justus omnia peccata venialia vitare etiam collective per totam vitam*. Et haec conclusio certissima est secundum fidem quantum ad beatam Virginem Dei genitricem. Nam concilium Tridentinum ubi supra excipit beatam Virginem a peccato veniali ut tenet Ecclesia. Et in sexta synodo generali actione 11 asseritur beata Virgo immunis ab omni peccato. De qua re vide divum Thomam 3 p., q. 27, a. 4.

Sed quaeritur utrum hoc privilegium possit extendi ad aliquem alium sanctorum. Respondetur negative ut constat ex dictis scripturarum jam citatis.

Quaeritur autem in quo consistat hoc privilegium. Ad quod respondet Durandus in 3, d. 3, q. 4 quod non consistit in aliqua perfectione gratiae habitualis, sed dumtaxat consistit in extrinseca manutentia Dei. Sed tamen divus Thomas ibidem q. 1, a. 2, qla. 3 ait hoc privilegium consistere in maxima perfectione gratiae, quae fuit tanta in beata Virgine ut omnino abstulerit potentiam peccandi.

Sed nota quod duplex perfectio gratiae potest considerari. Altera secundum intensionem habitus, quae in hac vita potest crescere absque limite. Altera vero secundum perfectionem quam habet in patria, etiamsi sit minima in intensione. Quam perfectionem etiam in ista vita potest gratia habitualis habere quantum ad aliqua. Dicimus ergo quod secundum priorem perfectionem intensionis non habet gratia habitualis quamtumlibet intensa dare facultatem homini ad nunquam peccandum venialiter. At vero secundum perfectionem gratiae quam habet in patria et participatur

in via praestat facultatem intrinsecam ad nunquam peccandum venialiter beatae Virgini, quemadmodum Apostolis confirmatis in gratia praestat facultatem nunquam peccandi mortaliter. Quae confirmatio non consistebat in sola manutenentia Dei. Alias omnes praedestinati essent in hac vita aliquo tempore confirmati in gratia; siquidem pro aliquo tempore adest illis manutenentia Dei ut sint in gratia antequam moriantur. Sed consistit in illa intrinseca perfectione secundi generis. Ad hunc etiam modum docet divus Thomas in 3 p., q. 27 quod in beata Virgine pér gratiam sanctificationis in conceptione ejus ligatus fuit fomes peccati; sed postea quando concepit Filium Dei extinctus fuit omnino fomes peccati. Quae quidem extinctio extrinseca erat ex virtute gratiae participata ex conditionibus beatitudinis, et non per solam manutenentiam Spiritus Sancti. Quemadmodum etiam immortalitas primi hominis in statu innocentiae non erat per solam manutenentiam Dei, sed per aliquid intrinsecum continens hominem in incorruptione, ut ait divus Thomas 1 p., q. 97, maxime art. 2 ad quartum. Nunquam tamen excluditur per haec dona intrinseca auxilium Dei moventis cum opus fuerit hominem justum exercere aliquam bonam actionem.

13. — Ad argumenta posita in principio dubii respondetur. Ad *primum* quod illud testimonium intelligendum est quantum est ex parte gratiae et caritatis.

Ad *confirmationem* respondetur cum Augustino in libro *De perfectione justitiae* quod esse hominem immaculatum omnino etiam quantum ad peccata venialia non complete perficitur in hac vita; sed ista perfectio erit in patria. Et hoc est quod hortantur sacrae litterae, ut taliter vivamus quod perveniamus ad illam perfectionem. Et ita explicat Augustinus illud *ad Ephes.,* 5 (v. 27) : *Ut exhiberet sibi sponsam non habentem maculam,* etc., ubi ait Augustinus quod hoc non completur perfecte nisi in patria.

14. — Ad *secundum* negatur consequentia, ut patet jam ex supradictis, quod moraliter loquendo est impossibile vitare omnia venialia.

15. — Ad *tertium* etiam negatur consequentia. Ad probationem negatur iterum consequentia ultima, quia major difficultas est abstinere ab omni peccato mortali et veniali quam a solo mortali. Immo vero magis est in potestate hominis justi abstinere ab

omni peccato mortali quam ab omni veniali, quia gratia habitualis sanat hominem quantum ad mentem, in qua est peccatum mortale, non autem sanat hominem quantum ad perfectionem in qua est peccatum veniale, ad quod minimus consensus sufficit. Et haec de hoc toto articulo.

ARTICULUS NONUS

Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae

Prima conclusio: Justificatus non indiget alio habituali dono ad recte vivendum et vitandum peccatum praeter donum habituale gratiae. Haec conclusio relinquitur a divo Thoma tanquam certa et manifesta, quia habitualis gratia datur per modum praemii constituentis hominem in actu primo ad recte operandum.

Secunda conclusio: Justificatus indiget alio auxilio gratiae Dei ut a Deo moveatur ad recte agendum.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum

1. — Prima conclusio: Si perseverantia dicatur habitus firmans hominem in bono contra tristitias supervenientes vel secundum quem habet propositum perseverandi in bono, non opus est alio auxilio ad habendam istam perseverantiam. Ratio est quia utroque modo accipiatur perseverantia infunditur ille habitus cum gratia.

Secunda conclusio: Si accipiatur perseverantia ut est continuatio quaedam boni usque ad finem vitae, ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non indiget aliqua alia habituali gratia, sed indiget divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra impulsus tentationum.

Tertia conclusio: Justificatus per gratiam necesse habet a Deo petere praedictum perseverandi donum.

2. — Est *dubium gravissimum* circa secundam conclusionem articuli noni: **Utrum justificatus habituali gratia et habitibus virtutum infusarum indigeat deinceps ad singulos actus bonos auxilio gratiae quo actualiter moveatur a Deo ad bene operandum.**

Arguitur *primo pro parte negativa*. Homo in natura corrupta propriis viribus, quantumlibet sit peccato infectus, potest facere aliquod bonum morale sine auxilio gratiae. Ergo etiam et multo magis constitutus in gratia poterit idem opus morale praestare absque alio auxilio supernatural!.

3. — Sed 'dices quod, quamvis possit tale opus facere ex solis viribus naturae, tamen ut fiat meritorie respectu vitae aeternae necessarium est auxilium speciale et actuale quo ille actus referatur ex caritate in Deum.

Contra et arguitur *secundo*. Ad hoc quod aliquis actus moraliter bonus referatur in finem supernaturalem, non est necesse quod actualiter referatur in illum ex caritate, sed sufficit quod referatur saltem virtualiter, videlicet in virtute alicujus actus qui praecessit, scilicet caritatis. Sed omnis qui est in gratia justificatus per suam propriam dispositionem retulit actualiter se et omnia referibilia in Deum finem supernaturalem. Ergo actus bonus moralis postea factus ex viribus naturae erit meritorius vitae aeternae.

Et *confirmatur* ex illo *Gen.*, 4 (v. 4): *Respexit Dominus ad Abel et ad munera ejus,* id est quia persona ipsius Abel erat in gratia, etiam munera ejus accepta erant Deo. Ergo opus moraliter bonum et absque mala circumstantia factum ab eo qui est in gratia erit acceptum Deo et meritorium vitae aeternae.

4. — Arguitur *tertio* ex doctrina divi Thomae art. 9 ad primum, quod erat hujusmodi: Gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Ergo si per gratiam homo non potest hoc facere, videtur quod vel frustra detur, vel quod sit imperfecta potestas. Et respondet divus Thomas quod "donum gratiae habitualis non ad hoc datur nobis ut non indigeamus ulterius divino auxilio; indiget enim quaelibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit". Ergo sufficit, secundum divum Thomam, quod Deus conservet hominem cum habituali gratia, ut valeat postea operari aliquem actum etiam supernaturalem

elicitum a virtutibus infusis absque alio auxilio actualis motionis gratiae Dei.

5. — Arguitur *quarto*. Homo in statu naturae integrae per dona supernaturalia cum solo concursu generali Dei poterat operari suam salutem vitamque aeternam promereri usque ad finem absque aliis specialibus auxiliis. Ergo et nunc homo justificatus absque speciali auxilio poterit unum aut alterum opus supernaturale bonum facere et meritorium vitae aeternae, quamvis ad perseverandum per longum tempus et usque ad finem vitae indigeat speciali auxilio.

Et *confirmatur* ex divo Thoma ex secunda ratione secundae conclusionis in qua, postquam in prima ratione quae videtur procedere de auxilio generali, cum inquit "nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi in virtute motionis divinae", adjecit insuper rationem specialem desumptam ex conditione status praesentis humanae naturae, "quae licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem", et quaedam obscuritas ignorantiae in intellectu; "et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur". Ex qua ratione non colligitur quod ad singulos actus supernaturales homo justificatus indigeat speciali auxilio divinae motionis, sed dumtaxat ad illos in quibus intervenit vel ignorantiae obscuritas in intellectu, vel gravis repugnantia carnis contra spiritum.

Confirmatur secundo ex Cajetano qui ait conclusionem responsivam titulo articuli esse intelligendam non limitate hic et nunc respectu hujus actus vel alterius, sed absolute quod homo jam consecutus gratiam non potest operari bona operanda et mala vitanda sine speciali auxilio Dei ultra gratiam habitualem. Ergo Cajetanus non de singulis actibus etiam supernaturalibus intelligit conclusionem, sed per multum temporis vel per totam vitam vel in difficillimis occasionibus.

6. — Pro intelligentia hujus difficultatis explicandus est sensus articuli noni et conclusionis respondentis titulo. Nam Cajetanus triplicem sensum proponit. Primus est ut sit sensus "de bono morali vel meritorio indefinite. Et sic esset quaestio utrum posset homo justificatus aliquod bonum sive morale sive meritorium operari" absque novo auxilio divinae motionis. Et hic sensus 'quibus-

dam placet, qui accipiunt ex hoc articulo occasionem ut putent de sententia divi Thomae non posse hominem sine speciali auxilio aliquod bonum opus morale facere. Sed hanc sententiam jam supra rejecimus tamquam alienam a veritate et a sententia divi Thomae. Alter sensus sit "ut sit sermo de bono et malo universaliter. Et tunc est quaestio utrum homo in gratia constitutus possit omne bonum opus ad se pertinens facere et omne malum vitare" absque novo auxilio gratiae. Et ita conclusio debet esse negativa, quam secunda ratio demonstrat. Sed iste sènsus, "licet in secunda conclusione claudatur, non tamen est adaequatus et directe intentus : tum quia rationes litterae non tendunt ad hoc quod homo possit esse sine veniali post consecutam gratiam; tum etiam quia in articulo sequenti ex decisione praesentis concluditur quod homo sine speciali auxilio Dei non potest vitare omne mortale, etiam post consecutam gratiam, quia indiget illo auxilio ad perseverandum in gratia". "Tertio potest intelligi titulus et conclusio simpliciter absque determinatione aliqua, ita ut sit sermo de bono consono gratiae et de malo dissonanti... Et tunc in quaestione versatur an homo consecutus gratiam, bona opera quae facit et mala quae vitat..., operetur et vitet ex sola gratia habituali." Et sic est conclusio negativa, quod homo per solum habituale donum gratiae non potest operari bona operanda et vitare mala vitanda absque novo auxilio gratiae Dei. Et hunc tertium sensum colligit Cajetanus.

Sed profecto judicio meo, quamvis iste tertius sensus veritatem contineat, tamen non adaequat mentem divi Thomae, qui non coarctat conclusionem ad bona opera consona gratiae quae continue et semper facit homo. Et ideo mihi certum est quod divus Thomas loquitur de operari bonum consonum gratiae, vel consonantiae ejus ordinis secundum se, quales sunt habitus eliciti a virtutibus infusis; vel etiam consonantia extrinseca per relationem in finem supernaturalem in virtute actus caritatis, quales sunt actus boni moraliter mensurati ratione naturali, qui nihilominus referuntur a caritate in finem supernaturalem. Et ratio quae me movet est quia secundam conclusionem probat divus Thomas ratione generali, quia nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae. Cum igitur titulus articuli loquatur de auxilio gratiae, necesse est dicere quod illa

virtus divinae motionis de qua loquitur divus Thomas respectu actuum supernaturalium non sit dumtaxat motionis divinae generalis qua Deus ut auctor naturae concurrit cum omnibus rebus quae agunt aut moventur.

7. — Hoc supposito sit **prima conclusio**: *Homo in gratia constitutus valet absque actuali alio auxilio gratiae quaedam opera moraliter bona exercere.* Haec conclusio demonstratur hic a Cajetano contra Capreolum et contra Gregorium in 2, d. 28, qui putant contrariam sententiam esse veram et colligi ex hoc articulo divi Thomae, propter primam rationem quae universalis est de omni bono. Sed profecto falluntur vehementer. Et ostendimus supra in art. 2 et Cajetanus et Soto ubi supra optime argumentantur. Nam si homo extra gratiam constitutus potest exercere viribus naturae quaedam opera bona moralia absque novo auxilio supernatural!, multo melius qui jam est constitutus in gratia poterit exercere plura bona opera moralia et difficiliora absque novo auxilio actualis gratiae. Et ratio est quia ipsa gratia habitualis sanat mentem et praestat illi vires ex proposito fine praeconcepto, cujus contrarium habet qui est in peccato mortali; de quo docet divus Thomas art. 8 quod, quia "non habet cor firmatum in Deo... facile in repentinis operatur secundum finem praeconceptum et habitum praeexistentem... quamvis ex praemeditatione rationis possit aliquid boni agere praeter ordinem finis praeconcepti". Cum igitur qui est in gratia habeat finem optimum praeconceptum, multo facilius operabitur bona opera moralia et difficiliora quam qui est in peccato mortali.

8. — Secunda conclusio: *Probabilis sententia est quod bona opera moralia hominis qui justificatus est, per propriam dispositionem, scilicet per actum fidei Dei et caritatis et contritionis, sunt meritoria vitae aeternae.* Hanc tenet Soto lib. 3 *De natura et gratia,* cap. 4, et probat argumento secundo quod fecimus. Sed efficacius probatur. Nam ille qui justificatus est, per talem dispositionem regulis certis et omnia sua refert in Deum ut finem supernaturalem, quem actualiter diligit ex caritate infusa, cum vero proposito permanendi in bono per totam vitam: ergo omnia bona opera quae deinceps facit referuntur virtualiter in eumdem finem ultimum ac proinde erunt meritoria vitae aeternae.

Confirmatur. Quia multa bona opera facit justus quae sunt

meritoria vitae aeternae, etiamsi actualiter non cogitet de Deo neque diligat illum actualiter ex caritate; ut v. gr., quando justus praedicat populo Christiano vel studet sacrae doctrinae vel alia opera similia facit, quae secundum suam speciem ordinantur ad finem supernaturalem, ut cum ministrat sacramenta bonus sacerdos. Ergo omnia opera bona moralia quae referibilia sunt in ultimum finem supernaturalem, referuntur etiam virtualiter in virtute actus caritatis praecedentis.

Confirmatur ex eo quod dicitur in Tridentino, sess. 6, can. 32: "Si quis dixerit... justificatum bonis operibus quae ab eo per Dei gratiam... fiunt, non vere mereri augmentum gratiae et vitam aeternam..., anathema sit." Sed illa bona opera moralia fiunt ab homine justificato per Dei gratiam, scilicet in virtute praecedentis dilectionis. Ergo sunt meritoria vitae aeternae. Minor hujus argumenti versatur in opinione; alias conclusio esset certa secundum fidem. Quidam autem negant sufficere ad relationem bonorum operum moralium in finem supernaturalem illam ordinationem caritatis in communi; sed ajunt esse necessarium quod homo justus cogitet in particulari de illis operibus et referat illa in finem supernaturalem, ad hoc quod sint meritoria vitae aeternae. Et ita verificatur canon concilii citatus, ubi sermo est de bonis operibus quae fiunt a justificato per Dei gratiam et Jesu Christi merita. At vero bona illa moralia quae dumtaxat rationi naturali commensurantur non fiunt per Dei gratiam et Christi merita; exempli causa, si homo justus invitet ad prandium amicum hospitem nulla alia consideratione nisi quia est ab illo invitatus vel invitandus, aut si homo justus solvit debitum mercenario.

Et confirmatur ex cap. 10 ejusdem sessionis, ubi asseritur quod justificati crescunt "in ipsa justitia per Christi gratiam acceptam, coopérante fide bonis operibus". Sed illis operibus moralibus sola ratio naturalis cooperatur. Ergo per illa opera non crescit justus in justitia neque vitam aeternam meretur.

See haec argumenta non convincunt; potest enim responderi pro secunda conclusione, quod sufficit illa actualis relatio caritatis quae respectu illorum operum est virtualis, atque etiam fides virtualiter cooperatur illis bonis operibus.

9. — Sit tertia conclusio: *Probabilior mihi sententia est quod hujusmodi opera non sunt meritoria vitae aternae.* Et probatur

factis argumentis contra secundam conclusionem, quae omnino confirmant eam. Quia illa opera ex proprio objecto et specie non sunt ordinis supernaturalis, sed limitata ad naturalem ordinem. Ergo nisi expresse fides et caritas ordinent illa ad finem caritatis, manebunt in suo ordine. Deinde si illa relatio in communi sufficeret, sequeretur quod qui plura bona opera facit, v. g., plures emptiones et venditiones et contractus justitiae exerceret, haberet majus praemium essentiale vitae aeternae quam alter qui, post illam relationem in communi, quaedam opera Christianae religionis, quae est supernaturalis ordinis, fecit.

Deinde argumentor ex proportione. Nam bona opera moralia quae facit idololatra qui retulit semel se et omnia sua in falsum deum, nihilominus non corrumpuntur illa opera nisi expresse apponat malam circumstantiam, ordinando illa in particulari ad honorem idoli. Ergo similiter cum bona opera ex propria specie sint limitate ordinis naturalis, non attingent finem supernaturalem nisi in particulari per fidem et caritatem referantur.

10. — Quarta conclusio: *Opera virtutum moralium infusarum quae exercentur ab eo qui est in gratia, semper virtualiter referuntur ad finem caritatis.* Probatur, quia haec opera sunt ordinis supernaturalis, in quibus ponit medium prudentia Spiritus Sancti: ergo fiunt propter finem ultimum supernaturalem, ac proinde in virtute primi actus caritatis erunt meritoria vitae aeternae.

11. — Quinta conclusio: *Ad omnem actum elicitum, a virtutibus infusis requiritur auxilium actuale Dei supernaturale, ultra ipsum habitum.* Haec conclusio quantum ad actus virtutum theologicarum certissima debet esse inter theologos, quamvis oppositum sentiat Molina in sua *Concordia,* disp. 4, § 2 et 3 ubi ait esse communem theologorum sententiam hominem in statu naturae integrae "potuisse cum communi auxilio Dei operari suam salutem vitamque aeternam promereri absque aliis auxiliis specialibus". Et intendit probare hoc dupliciter. Primo quia illi habitus infusi sunt accommodati viribus naturalibus ad eliciendos actus sibi similes; et in illo statu nulla esset difficultas ex parte virium naturalium: ergo cum communi auxilio Dei poterat homo omnia necessaria operari ad suam salutem. Deinde probat quoniam modo nos, "comparato habitu fidei, spei et caritatis supernaturalis, possumus cum communi Dei auxilio elicere unum aut alterum

actum fidei, spei et caritatis, elicereque unum aut alterum opus meritorium vitae aeternae, licet diu totam legem, propter rebellionem virium sensibilium et debilitatem corporis, implere non possimus". Et citat Soto lib. 3 *De natura et gratia,* cap. 4.

Quae sententia omnino falsa censetur a nobis.

Et in primis *falso imponit Soto talem sententiam*. Nam ille ubi supra solum loquitur de operibus moralibus intra limites rationis naturalis, quae dicit esse meritoria vitae aeternae, si fiant ab homine existante in gratia, etiam absque alio auxilio supernaturali, ut nos explicavimus in secunda conclusione. Item etiam imponit communi sententiae theologorum suam sententiam; immo communis sententia theologorum est quod Adam in illo statu, ad eliciendos actus supernaturales, indigebat auxilio supernatural! divinae motionis. Neque prima ejus ratio quidquam valet. Nam quamvis vires naturales cum auxilio communi Dei potuissent praestare omnia bona opera quae pertinebant ad finem naturalem, tamen opera superioris ordinis praestare non poterant, nisi elevarentur habitibus infusis fidei, spei et caritatis, et insuper adjuvarentur ad actum auxilio divinae gratiae moventis motione ejusdem ordinis. Non enim habitus infusi accommodantur viribus naturae ut superioribus, sed viceversa, vires naturae accommodantur habitibus infusis et elevantur ut fiant superioris ordinis et moveantur a Deo motione superioris ordinis ad eliciendos actus similes habitibus.

Deinde quod *ista sententia sit contra doctrinam divi Thomae,* patet ex his quae dicta sunt in ista quaestione, art. 1 et 2. Etenim ex doctrina divi Thomae, quantumlibet potentia sit perfecta habitibus, non potest procedere in actum nisi moveatur a Deo. Et in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum. Sed ait Molina sufficere auxilium commune cum habitibus infusis ad veritatem doctrinae divi Thomae. Contra, probo ex divo Thoma quod non sufficiat illud auxilium commune quod ponit Molina § 6 et 7 ubi supra. Ait enim hujusmodi auxilium nihil aliud esse quam conservationem rerum et virtutum naturalium et supernaturalium habituum. Nam 'profecto divus Thomas super omnia illa exigit actualem motionem Dei quotiescumque homo indiget et utitur potentiis et habitibus et transiit de non

operante in operantem. Hoc patet expresse in littera art. 1 et 2 hujus quaest.

Sed dices: esto ita requiratur actualis motio Dei quae, secundum divum Thomam, provenit a ratione divinae providentiae, quae omnia gubernat a maximo usque ad minimum, tamen sufficiet actualis motio generalis ejusdem ordinis naturalis qua Deus omnia creata gubernat. *Contra,* Deus non est minus auctor gratiae quam naturae, nec minus est primus motor ordinis gratiae quam naturae. Ergo sicut omnis motus et actio ordinis naturae reducitur ad'Deum ut ad primum actualiter moventem ex ratione suae providentiae circa naturalem ordinem, ita etiam necesse est quod omnis actio creaturae ordinis supernaturalis reducatur ad Deum ut ad primum supernaturaliter moventem in ordine gratiae. Probo consequentiam ex demonstratione divi Thomae in art. 6 ubi ait: "secundum ordinem agentium est ordo finium", et reliqua quae ibi dicit, quae nullatenus possunt reduci ad solam conservationem habituum, neque ad actualem motionem Dei ordinis naturalis. Neque illa quae dicit divus Thomas in art. 9 possunt aliter explicari: "Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura sanetur et elevetur ad opera meritoria vitae aeternae...; alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum." Ecce quomodo appellat divus Thomas auxilium gratiae motionem illam divinam et constituit illam ut quid distinctum a dono habitualis gratiae. Ergo cum doctrina divi Thomae non **potest stare doctrina Molinae.**

Praeterea idem probatur auctoritate divi Augustini quae adducitur a divo Thoma in argumento *Sed contra,* et habetur *De natura et gratia,* cap. 26. Praeterea concilium Arausicanum can. 19 videtur esse contra Molinam quantum ad id quod ait de homine in natura integra ubi dicit concilium quod in illo statu natura humana "nullo modo Deo non adjuvante se servaret". Et loquitur concilium de auxilio speciali ad servandum praeceptum supematurale. Quem locum, cum contra se Molina adduxisset, male dissolvit et pejus conclusit, quod scilicet homo in illo statu non indiguit ad perseverandum in gratia auxilio particulari superaddito habitibus justitiae originalis et gratiae theologaliumque virtu-

tum. Quae conclusio summopere displicet thomistis et de illa graviter censuerunt.

Sed nos a censendo modo supersedeamus. Sed si rationibus ex theologia et metaphysica desumptis sit agendum, hac Molinae assertione *tota ruit metaphysica*. Et praemisso habitus virtutum theologicarum dari, quod nullus catholicus negare audebit, et quod isti habitus aliquando exeunt in actum, aliquando non, quod satis compertum est, sic argumentor contra Molinam: Isti habitus aliquando operantur, et aliquando non: ergo necessum est quod reducantur in actum secundum ab aliquo quod sit in actu. Sed hoc non potest esse nostrum liberum arbitrium secundum vires naturales solum cum generali auxilio. Ergo debet esse agens supernaturale, quod solum est causa illorum habituum efficiens et filabitur menti hominum. Probatur minor, quia actus habituum supernaturalium excedit facultatem liberi arbitrii non elevati per aliquid supernaturale.

Et *confirmatur* haec ratio. Quia si homo ad actualiter credendum vel sperandum vel amandum non eget motione supernaturalis agentis, sequeretur quod in opere bono supernatural! homo inciperet excitando habitum sive potentiam elevatam cum habitu ad exercitium illarum virtutum, quod est contra illud Arausicani concilii, can. ultimo ubi dicitur: "hoc salubriter profitemur et credimus quod in omni opere bono nos non incipimus". Et can. 18 dicitur: "debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia quae non debetur praecedit ut fiant".

Et si dicas quod praecessit gratia justificans et caritas: contra, ille homo meretur augmentum gratiae et caritatis : ergo praecessit gratia quae esset principium proportionatum illi augmento. Sed haec proportio non est in habitibus antecedentibus. Ergo necessaria est actualis gratia divinae motionis.

Praeterea, si illi homini non adfuit actualis gratia ad illud augmentum, sequitur quod possit gloriari adversus alterum qui aequales habitus infusos habet, dicens se absque majori auxilio gratiae Dei auxisse gratiam et caritatem et magis promeruisse gloriae qùam alter, non aliunde quam ex viribus innatae libertatis, quia ipse voluit uti habitu infuso. Hoc non reputat inconveniens Molina, qui saepe dicit et reducit ad innatam libertatem quod unus convertatur cum aequali, immo cum minori auxilio, et

alius non convertatur, sicut Suarez lib. 3 *De auxiliis,* cap. 20, § 2 et 4 docet, quod cum aequali auxilio physico, unus convertitur et alius non convertitur. Cujus rei differentiam Deo non tribuit nisi ut causae morali, qui uni dedit auxilium eo tempore in quo praescivit liberum arbitrium illius consensurum. Eamdem doctrinam confirmans, ait quod cum aequali vel minori gratia per modum principii, includendo gratiam habitualem et praemotionem gratuitam, posse contingere unum hominem intensius operari, immo cum minori gratia, quia pro sua libertate potest unus homo minus illi gratiae cooperari et alius magis. Sed de hac doctrina, de cujus falsitate non dubitamus, expectamus censuram a Sede Apostolica.

Nos tamen quintam conclusionem ut *certissimam* defendimus et tutissimam, et idem censemus de actu intensiori virtutum infusarum et de quomodolibet meritorio, ad quorum singulos dicimus esse necessarium actuale auxilium gratiae Dei praemoventis efficaciter facultatem liberi arbitrii ut taliter operetur.

Sed pro hac ultima conclusione et ejus materia, accipite duo loca insignia. Alterum Arausicani concilii can. 25 ubi sic dicitur: "Hoc enim secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia Dei, omnes baptizati, Christo auxiliante et coopérante, possint et debeant adimplere quae ad salutem pertinent". Ubi ad opera salutis, praeter gratiam, ponit auxilium Christi sacrum concilium, quod est auxilium speciale. Alterum est divi Thomae 3 *Contra gentes,* cap. 149. Et pro tota hac materia legendus erit idem sanctissimus praeceptor eodem 3 libro a cap. 147 usque ad finem libri.

12. — Ad argumenta in oppositum. Ad *primum et secundum* respondetur quod ad actum moralem bonum et ratione commensuratum exercendum non opus habet homo justus actuali motione Dei Salvatoris, sed auctoris naturae, qui ex ratione suae 'providentiae cuncta gubernat. Ut autem ille actus sit meritorius vitae aeternae, jam diximus in opinionem versari, an sufficiat prima relatio caritatis quam homo habuit ex auxilio gratiae actualis ut in virtute ejus referantur omnia opera bona moraliter in finem caritatis. De qua re integrum erit unicuique quod maluerit eligere. Sed ego existimo esse necessarium ut justus speciali cognitione illorum operum referat illa et elevet ad finem supernaturalem; non tamen erit necesse expressam relationem horum operum

concomitari exercitium illorum operum. Habuit tamen homo justus actuale auxilium prius quo illa retulit ad finem caritatis, quae relatio adhuc permanet in virtute.

Et per hoc patet ad *confirmationem*.

13. — Ad *tertium* respondeo nego consequentiam, immo Deus unamquamque rerum movet juxta modum formae quam habet. Et si quidem forma fuerit connaturalis, tunc Deus movet ad actum ut auctor naturae; si autem fuerit supernaturalis et elevans facultatem operativam, tunc concurrit ut auctor supernaturalis motione gratuita. Et oppositum asserere est pervertere rerum ordinem. Quae omnia praedicti auctores inculcant, ut suam novam concordiam gratiae cum libero arbitrio defendant.

14. — Ad *quartum* nego antecedens, est enim falsissimum, ut dictum est contra Molinam in ultima conclusione.

Ad *confirmationem* respondeo divum Thomam in illa secunda ratione praemisisse primam, quae proportionabiliter procedebat ex motione necessaria ex parte Dei ad quemlibet actum creaturae proportionabiliter, ita ut si fuerit naturalis divina motio, sit Dei ut auctoris naturae; si autem fuerit supernaturalis actio, sit Dei ut auctoris gratiae. Ceterum secunda ratio est specialis in statu naturae humanae corruptae. Et subdit divus Thomas quod maxime est necessarium auxilium gratiae homini justificato in isto statu propter rebellionem partis inferioris et infirmitatem corporis.

Ad secundam *confirmationem* ex Cajetano respondetur illum non negare conclusionem etiam esse intelligendam de singulis actibus supernaturalibus, sed asserere conclusionem indifferentem manere, et in communi dicere quod homo postquam consecutus est gratiam non debere putare se non egere auxilio actuali novae gratiae, sive haec indigentia sit ad singulos actus, sive ad diu perseverandum. Sed jam superius explicavimus verum sensum conclusionis et legitimam intelligentiam divi Thomae.

15. — Est *secundum dubium* cum Cajetano circa responsionem ad tertium in articulo decimo: **quomodo stent simul haec duo: homo habet auxilium gratiae quo potest perseverare, et homo ex sola gratia non potest perseverare.**

Et utrumque habetur in littera: primum ex divo Augustino, secundum autem ex divo Thoma in corpore art. Et idem dubium

extenditur ad materiam praecedentis articuli. Nam homo habet donum gratiae quo potest bene operari et mala culpae fugere; et tamen concluditur quod non potest homo ex sola gratia habituali bene operari et mala culpae fugere. Et quidem gratia et caritate potens est homo operari bonum, quia sunt principia proxima bonorum operum. Et quod sit potens vitare malum patet, quia per idem principium vitamus unum contrarium per quod possumus operari in alterum contrarium, sicuti ignis eodem principio quo facit calidum fugat frigiditatem.

16. — Ad hoc dubium respondetur cum Cajetano quod, "quando usus vel operatio potentiae aliunde pendet quam ex ipsa potentia, tunc ex sola potentia non potest inferri usus vel operatio in exercitio. V. g., potentia visiva habet pro actu proprio videre, quod pendet a subjecto et lumine". Ac proinde non potest inferri ex eo quod homo habet potentiam visivam, haec consequentia: ergo ex sola illa potest in exercitio habere actum, quia nunquam, dabitur in exercitio actus videnti sine lumine. "Unde sicut stant ista duo: homo habet potentiam visivam qua potest videre, et non potest videre in actu exercito ex sola illa, ita in proposito"; quia gratia habitualis sive habitus virtutum infusarum, qui etiam nomine gratiae nunc includuntur, "quia, inquam, gratia est qua homo potest elicere operationem bonam et resistere contrariis et continuare in perseverantia, ideo homo dicitur habere donum quo haec praestare potest". Sed quia gratia in exercitio non habet illos actus quando oportet et ubi oportet sine sanitate carnis et lumine intellectus coopérante, quorum opposita 'distrahunt arbitrium ab usu gratiae sine extrinseco lumine et opere, "idéo ' dicitur quod homo ex sola gratia sine speciali auxilio non potest in haec simpliciter". Sicut si ponamus hominem infirmum secundum vires ministrantes intellectui, tunc homo potentia intellectiva potens est intelligere et vitare errores et in hoc continuare. "Verumtamen quia ad continuationem et perfectionem actus intellectus quando oportet, exigitur sanitas virium inferiorum, scilicet phantasia, , ideo ille homo non poterit uti intellectu in judicando propter infirmitatem virium inferiorum, nisi quis opem ferat sanitatis, quamvis posset sine tali ope ad horam recte judicare." Et ita respondet Cajetanus "quod isti duo articuli de necessitate divini auxilii ad usum gratiae sunt. Quoniam multis datur gratia quibus

non datur uti ea quando oportet, sed divina permissione abjiciunt illam... Et ideo oportet orare: *Cum defecerit virtus nostra ne derelinquas nos Domine (Ps.* 70, 9), et *Ne nos inducas in tentationem*". Haec sententia Cajetani, quamvis in se verissima sit, a multis tamen male intelligitur, qui opinantur esse dumtaxat necessarium actuale auxilium et divinam motionem gratiae praevenientis ad diu perseverandum in gratia et bene operandum, cujus contrarium in quaestione proxime disputata fuit ostensum.

17. — Pro hujus autem intelligentia notandum est quod actuale auxilium gratiae dupliciter dicitur speciale. Uno modo prout distinguitur contra auxilium generale quo Deus ut auctor naturae cum omnibus proportionabiliter concurrit; alio modo dicitur speciale etiam in ordine supernatural! in quo constituitur homo per gratiam. Ita sane ut illud auxilium quod dicitur speciale, respectu auxilii generalis Dei auctoris naturae, dicatur etiam in ordine gratiae generale auxilium et commune, quo Deus ut auctor gratiae concurrit ad quemlibet actum elicitum a virtutibus infusis respectu specialioris auxilii, quo Deus cum quibusdam justis concurrit ut diu vel per totam vitam operentur, ne unquam deficiant a bonis operibus propter varias tentationes et infirmitatem carnis. Et de isto auxilio gratiae loquitur divus Thomas et Cajetanus in secunda ratione art. 9, quem dixit esse specialem propter condictum status naturae humanae. Cèterum illud auxilium supernatural divinae motionis, quod vocamus generale intra ordinem gratiae, jam diximus esse necessarium cuilibet actui elicito a virtutibus infusis. Neque excluditur cum dicimus per gratiam et virtutes posse hominem operari bonum et fugere malum; hoc enim verificatur quantum est ex parte principii proximi operativi. Neque enim quod commune est in ordine gratiae, excludendum est in illa locutione, sicut quod commune est in ordine naturae non excluditur per similes locutiones. Dicimus enim quod ignis potest generare ignem per propriam formam. Et ad exercitium hujus generationis necessaria est generalis motio Dei et universalium causarum.

18. — Est *ultimum dubium* circa articulum decimum: **Utrum homo justificatus indigeat auxilio gratiae Dei ad perseverandum in gratia usque ad finem vitae.**

Sed hanc quaestionem sapientissimus magister [nempe Banes] reservat tractandam in secunda parte hujus materiae. Interim tamen adnotate quae concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 13 habet, ubi sic dicitur: "Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (Matth.,* 10, 22). Quod quidem aliunde haberi non potest nisi ab eo qui *potens est eum qui stat statuere* ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere. Nemo autem aliquid certi sibi absoluta certitudine polliceatur; tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes et reponere debent. Deus enim nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, *operans velle et perficere.* Verumtamen *qui se eocistimat stare, videat ne cadat* (I *Cor.,* 10 12), *et cum timore et tremore salutem suam operetur (Phil.,* 2, 12) in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in castitate."

QUAESTIO CENTESIMADECIMA

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam

In superiori quaestione divus Thomas tractavit quaestionem illam de gratia quae attinet ad quaestionem an sit. Ex eo enim quod determinavit quaestionem de necessitate gratiae et ostendit illius necessitatem, consequenter diffinivit gratiam Dei esse, quia Deus non deficit in necessariis. Quae quaestio prius tractanda est, juxta praeceptum Aristotelis in principio secundi *Posteriorum*. In hac autem quaestione tractat de gratia quid sit; quae quaestio secundo loco determinanda est post quaestionem an sit.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum gratia ponat aliquid in anima

Prima conclusio: Tribus modis accipitur gratia. Primo modo pro amore quod quis alium diligit; secundo modo pro beneficio quod ei confert; tertio modo pro recompensatione beneficii gratis dati.

Secunda conclusio: Duobus ultimis modis accipiendo gratiam„ manifestum est gratiam ponere aliquid in eo qui accipit gratiam.

Tertia conclusio: Quantum ad primum est differentia inter gratiam Dei et gratiam hominum, id est inter dilectionem Dei et dilectionem hominum, quia ex dilectione Dei profluit bonum in creatura; ex dilectione autem hominum non causatur totaliter rei bonitas, sed praesupponit ipsam, vel in parte vel in toto.

Quarta conchisio: Dilectione communi secundum quam diligit Deus omnia quae sunt, ut habetur Sapientiae **11** (v. **25**), **rebus**

creatis Deus **esse largitur. Dilectione speciali,** secundum quam Deus "trahit rationalem creaturam supra conditionem naturae ad participationem divini boni, secundum quam etiam Deus dicitur diligere aliquem simpliciter", hac inquam dilectione **causatur quoddam supernaturale in homine qui dicitur gratiam Dei habere, quod a Deo provenit.**

Quinta conclusio: Quandoque tamen ipsa aeterna Dei dilectio dicitur gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos praedestinavit. Et ita *ad Ephes.,* 1 (v. 5) dicitur: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum in laudem gloriae gratiae suae.*

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum gratia sit qualitas animae

1. — Prima conclusio: Si gratia accipiatur pro effectu proveniente ex gratuita Dei voluntate, quo effectu "anima movetur ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum", qui effectus dicitur auxilium, sic gratia "non est qualitas, sed motus quidam animae. Actus enim moventis in moto est, ut dicitur 3 *Physicorum".*

Secunda conclusio: Si accipiatur effectus gratuitae Dei voluntatis pro quodam dono quo adjuvatur homo ad consequendum bonum supernaturale et aeternum, sic gratia est qualitas infusa homini secundum quam homo suaviter movetur et prompte ab ipso Deo.

Tertia conclusio, in solutione ad secundum: **Gratia est participatio divinae bonitatis.**

Quarta conclusio, ibidem: **Gratia est perfectior anima inquantum est participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.**

Quinta conclusio, in solutione ad tertium: **"Gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est, in novo esse constituuntur ex nihilo,** id est, **non ex meritis,** secundum illud ad *Eph.,* 2 (v. 10): *Creati in operibus bonis in Christo Jesu."*

In his duobus articulis a divo Thoma fit sermo de gratia justificante, ut patet ex toto contextu.

2. — Est *dubium primum:* **Utram gratia gratum faciens sit aliquid intrinsece inhaerens animae.**

Et *videtur quod non. Primo.* Christus est nostra justitia, sanctificatio et redemptio; sed Christus non est aliquid inhaerens animae nostrae: ergo nostra justitia qua justi sumus non est aliquid inhaerens animae intrinsece. Probatur major, *I ad Cor.,* 1 (v. 30): *Christus factus est nobis justitia, sanctificatio et redemptio,* et ita de ipso canit Ecclesia: "salus nostra Jesu Christe".

Et *confirmatur primo.* Nam *ad Eph.,* 1 (v. 6) dicit Paulus: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo:* ergo Christus gratia nostra est. Probatur consequentia. Nam gratia est in qua gratificamur; sed in Christo gratificamur: ergo Christus est gratia. Non igitur gratia est aliquid intrinsecum inhaerens animis nostris. Et *ad Rom.,* 5 (v. 19) dicit Paulus: *Per obedientiam unius hominis,* scilicet Christi, *justi constituuntur multi:* ergo obedientia Christi est nostra justitia. Sed haec est quid extrinsecum. Ergo.

Et *confirmatur secundo.* Quia in sacris litteris gratia explicatur per extrinsecam Dei acceptationem tantum: ergo gratia non est aliquid nobis inhaerens. Probatur antecedens ex illo *Tobiae, 12* (v. 13): *Quia acceptus eras Deo,* etc., id est gratus. Ergo gratia extrinseca quaedam acceptatio est.

3. — *Secundo* arguitur. Per hoc quod Deus hominem diligat, causât omne bonum hominis tam naturale quam supernaturale: ergo prius est hominem esse dilectum a Deo, quam quod habeat bonum sibi inhaerens. Non est ergo gratus per aliquid sibi intrinsecum et inhaerens, nam idem est esse gratum ac esse dilectum a Deo. Prima consequentia probatur. Nam causa prior est suo effectu, saltim natura: sed amor Dei terminatus ad hominem est causa gratiae: ergo prius est terminatus ad hominem quam gratiam causet, et in illo priori intelligitur homo gratus sine aliquo dono intrinseco, quia intelligitur dilectus, et tunc nullum donum intelligimus in homine dilecto. Ergo.

Sed *si dicas* quod in Deo nos intelligimus duplicem dilectionem: unam qua nos intelligimus Deum dare gratiam homini, alteram qua diligit hominem habentem gratiam: *contra* est argumentum. Nam illa dilectio qua vult dare gratiam creaturae est efficax, et ita causât gratiam. Sed haec dilectio causativa gratiae est amor hominis quo Deus illum prosequitur, quia per illum amorem causât

manr esa hai

maximum bonum. Ergo jam intelligimus Deum hominem diligere, et non intelligimus in homine dilecto aliquod donum intrinsecum.

4. — *Tertio* arguitur. Vel gratia est prior dilectione Dei, vel posterior; sed neutrum horum: ergo non datur in nobis gratia inhaerens ex dilectione divina causata. Antecedens probatur, quod non sit prior gratia quam, voluntas divina. Quia alias, jam voluntas divina moveretur ab objecto seu praesupponeret objectum quod diligit, quod est falsum, quia hoc est proprium voluntatis humanae et non divinae, ut asserit divus Thomas in littera. Neque item est posterior gratia voluntate divina, quia alias, jam esset terminata voluntas divina ad hominem nostro'modo intelligendi, et in illo priori non intelligeremus gratiam in homine, siquidem gratia posterior est voluntate divina seu actu dilectionis divinae.

Sed *si dicas* quod sunt simul: *contra* quia causa et effectus non sunt simul natura; sed dilectio divina qua amat hominem ad supernaturalem finem est causa gratiae: ergo est prior illa.

Et *confirmatur*. Quia omnis potentia et actus illius quantum ad specificationem praesupponunt suum objectum: ergo voluntas Dei qua diligit hominem gratum praesupponit gratiam.

5. — *Quarto* arguitur. Deus dat homini gloriam propter gratiam et merita; sed dare gloriam est hominem diligere, et haec dilectio praesupponit merita: ergo voluntas divina etiam movetur a bono, praeintellecto ejus actui, quod est contra divum Thomam in corpore articuli. Minor illa probatur, quia Deum hominem diligere est causare bonum in illo; sed maximum bonum hominis est visio beata: ergo Deus illam causando hominem diligit.

6. — *Quinto* arguitur etiam contra rationem divi Thomae. Voluntas divina non causât aliquod bonum in re magis dilecta: ergo neque in re dilecta causabit aliquod bonum intrinsecum. Consequentia est evidens, quia si Deus aliquem magis potest diligere sine aliquo dono intrinseco, a fortiori poterit hominem minus diligere sine aliquo dono intrinseco. Antecedens probatur, quia a Deo magis diligitur peccator praedestinatus quam justus praescitus. Sed peccator praedestinatus nullam qualitatem habet ratione cujus diligatur a Deo, nec dilectio divina in illo causât aliquam qualitatem. Ergo quando diligit justum praescitum nullam qualitatem in illo causabit. Quod vero magis diligat peccatorem praedestinatum quam justum praescitum, probatur. Quia Deum magis dilige-

re aliquem est majus bonum illi velle; sed majus bonum vult peccatori praedestinato, quia vult illi vitam aeternam: ergo.

Et *confirmatur.* Nam innocens melior est poenitente; et tamen plus Deus diligit poenitentem quam innoceijtem: non ergo voluntas divina diligendo res qualitates aliquas causât in illas, quia illi quos Deus magis diligit essent meliores.

7. — *Sexto* arguitur. Homo qui existit in gratia ut quatuor et operatur bona opera intense ut tria, est magis gratus coram Deo quam ille qui est in gratia ut quatuor et'nulla opera bona operatur, [vel operatur] sine intensiori qualitate. Ergo de facto voluntas divina quando diligit res, nullam qualitatem in illis causât; alias quando magis diligit, perfectiorem qualitatem causaret, quia sicut se habet magis ,ad magis, ita simplicitelr ad simpliciter.

Et *confirmatur.* Nam anima Christi est grata Deo per gratiam unionis, quae est aliquid increatum: ergo etiam poterit Deus de facto hominem justum facere per aliquod non inhaerens ipsius animae.

8. — In hac quaestione varii sunt errores haereticorum. Impius Lutherus cum suis sequacibus asserit nullam nos habere justitiam et gratiam intrinsecam et nobis inhaerentem qua simus justi coram Deo, sed omnem nostram justitiam et gratiam esse quid extrinsecum nobis. Quae haeresis varie a suis sectatoribus explicatur. Quidam enim dicunt nostram justitiam esse solum Christum fide apprehensum, et ab illo formaliter extrinsece homines dici justos. Alii autem dicunt esse favorem Dei seu benevolentiam divinam, qui nobis condonat delicta et acceptat ad vitam aeternam. Alii vero dicunt esse solam remissionem peccatorum ob Christi merita, quae nobis imputantur. Alii vero dicunt esse ipsam justitiam essentialem Dei, quatenus manet in nobis et facit nos bene operari. Bucerus vero existimat duplicem esse justitiam: alteram imperfectam, quae consistit in virtutibus, et alteram perfectam et omnino extrinsecam, quae est justitia Christi qua ipse in se justus est. Et ab hac sola dicit nos justificari formaliter. Cavendus est Pighius cum aliis, *Controversia secunda,* qui videntur impense huic haeresi favere, licet sint catholici auctores, qui etiam cavendus est libro 5 *De libero arbitrio,* ubi videtur negare gratiam esse qualitatem.

9. — Prima conclusio: *Fides catholica est justitiam et gratiam*

qua sumus justi formaliter coram Deo esse qualitatem i/ntrinsecam nobis inhaerentem. Hanc conclusionem videte late probatam apud Sotum lib. 2 *De nat. et gratia,* cap. 19 et infra, et apud Decanum Lovaniensem art. 8 contra Calvinum, apud Hosium in *Confessione Polonica,* cap. 70.

Et probatur conclusio ex concilio Tridentino, sess. 6, can. 11 ubi sic dicitur: "Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam qua justificamur esse tantum favorem Dei, anathema sit." Et eadem sess., cap. 7 ita dicitur: "Hujus justificationis causae sunt, finalis quidem gloria Dei et Christi et vita aeterna; efficiens vero misericors Deus, quia gratuito abluit et sanctificat signans et ungens Spiritu promissionis Sancto qui est pignus hereditatis nostrae; meritoria quidem dilectissimus Unigenitus suus Dominus noster Jesus Christus qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit; instrumentalis item sacramentum baptismi...; demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes." Et inferius: "Unde in ipsa justificatione, cum remissione peccatorum, haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem." Et cap. 16 sic dicitur: "Ita nec propria nostra justitia tamquam ex nobis propria statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei; quae enim justitia nostra dicitur, quia per illam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum."

Secundo probatur conclusio ex sacra scriptura. *Ad Rom.,* 5 (v. 5): *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Diffusio autem illa caritatis in nostris cordibus, aliquid intrinsecum insinuat. Si enim justitia nostra esset aliquid extrinsecum tantum, non diceremur habere Dei caritatem in nobis diffusam. Et *II Cor., 1* (v. 22): *Deus signavit nos et dedit nobis pignus in cordibus nostris.* Et *I Joan.,* 5 {v. 18):

Qui natus est ex Deo non peccat, quia semen Dei manet in illo. Semen autem Dei manens in nobis gratia est, secundum quam formaliter sumus filii Dei per participationem. De quo divino semine dicitur *I Petri,* 1 (v. 23) : *Renati ex semine incorruptibili.* Et *Ezech.,* 36 (v. 26) dicitur: *Dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri. Ad Coloss.,* 3 (vv. 9-10) : *Expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis et induentes novum qui renovatur... secundum imaginem ejus qui creavit illum.* Totum hoc aliquid intrinsecum est. Nam induere novum hominem est induere habitum gratiae, quo homo renovatur et fit similis Deo. *Ad Ephes.,* 4 (w. 23-24) : *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et veritate.* Si autem justitia et gratia qua sumus formaliter justi esset quid extrinsecum, non renovaretur homo in spiritu, nam per illud quod extrinsecum est non mutatur homo nec renovatur formaliter. Item dum homo justificatur, transfertur de morte ad vitam. Sed non potest transferri de morte ad vitam nisi per aliquid intrinsecum. Justitia ergo qua transferimur de morte ad vitam quid intrinsecum est. Praeterea homo dum manet in peccato mortali est conversus ad bonum commutabile: ergo ut convertatur ad bonum incommutabile debet in ejus anima poni aliquid intrinsecum quo ordinetur. Praeterea homines justi sunt filii Dei, secundum illud *I Joan.,* 3 (v. 1) : *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Sed iste effectus formalis non potest poni in nobis nisi ponatur aliqua forma intrinseca; sed iste effectus formalis sine forma reperiri non potest. Ergo forma qua sumus filii Dei in nobis est, et haec est gratia. Gratia igitur in nobis aliquid intrinsecum est. Praeterea homo justus diligit Deum super omnia ex caritate; sed haec dilectio excedit vires naturae: ergo non consequitur ad naturam. Ergo est in homine justo aliqua forma supernaturalis dans esse supernaturale et elevans hominem radicaliter ad operationes supernaturales ad quam supradicta operatio consequatur. Haec autem forma gratia est. Igitur gratia in nobis est quid intrinsecum. Praeterea *Jer.,* 31 (v. 32) : dicitur: *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam.* Haec autem lex est evangeliea lex quae, secundum divum Thomam supra, q. 106, art. 1, principaliter est ipsa gratia Spiritus Sancti interius data. Et quantum ad hoc lex

nova justificat. Unde dicit Augustinus *De spiritu et littera,* in veteri testamento lex extrinsecus est posita qua justi terrerentur; in novo testamento lex intrinsecus est data qua justificarentur (1). Ergo nostra justitia scripta est in cordibus nostris a Deo et in visceribus nostris. Non ergo est aliquid extrinsecum quo formaliter justificamur. Praeterea peccatum primi parentis traducitur in posteros, ita ut omnis qui ab Adam secundum propagationem carnis descendunt, contrahant peccatum originale, quod inest unicuique proprium. Nam *per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et sic in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt (Rom.,* 5, 12). Ergo qui per Christum justificantur, debent ab ipso Christo accipere justitiam sibi inhaerentem. Nam *sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur* (I *Cor.,* 15, 22). Sed moriuntur in Adam per aliquid sibi intrinsecum, scilicet per peccatum originis. Ergo vivificabuntur in Christo per aliquid sibi intrinsecum a Deo acceptum, quod est gratia. Praeterea sacramentum baptismi regenerat homines in filios Dei, et ita vocatur a divo Paulo *ad Titum,* 3 (v. 5) *lavacrum regenerationis et renovationis.* Sed neque generatio nec regeneratio intelligi possunt sine aliqua forma intrinseca in regenerato, quae det tale esse. Igitur nostra justitia quid intrinsecum est.

Et praeterea ex concilio Arausicano probatur conclusio, ubi can. 24 ita dicitur: "Ita sunt in vite palmites, ut viti nihil conferant, sed inde accipiant unde vivant; sic quippe vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret eis, non sumat ab eis. Ac per hoc et manentem in se habere Christum, et manere in Christo, discipulis prodest utrumque, non Christo." Ex quo sic argumentor: Palmites a vite accipiunt vitam in se manentem: ergo justi a Christo accipiunt justitiam et vitam manentem in ipsis. Probatur consequentia, quia in hoc tenet similitudo adducta a concilio. Praeterea homo cum mortaliter peccat perdit vitam spiritualem : ergo amittit aliquam formam quae in ipso erat. Probatur consequentia, quia mors est separatio principii vitalis ab aliquo subjecto. Praeterea Christus est agnus Dei qui tollit peccata mundi: ergo dat nobis justitiam intrinsecam qua hujusmodi

(1) S. Augustin., *De spiritu et littera,* cap. 25. ML 44, 226.

peccata tollantur. Alias non tolleret peccata Christus, unde sequeretur quod justi non poterunt mereri vitam aeternam. Item [sequeretur] quod unus justus non sit justior alio, quia ab eadem justitia et forma, secundum Lutherum, et illa quidem extrinseca, justificantur formaliter. Sed ab eadem forma idem effectus formalis provenit. Ergo erunt omnes justi aequaliter, quod est haereticum. Praeterea *Sanguis Christi emundat nos ab omni peccato,* ut habetur / *Joan.,* 1 (v. 73) et *ad Hebr.,* 9 (v. 14) dicitur quod *sanguis Christi mundat conscientiam nostram ab operibus mortuis.* Ergo aliqua munditia intrinseca ponitur in nobis per Christi sanguinem.

Quod vero haec justitia intrinseca *sit qualitas* probatur. Nam qualitas est qua quales esse dicimur, ut patet ex Aristotele in *Praedicamentis* c. de qualitate et quale. Sed per justitiam et gratiam qua justificamur dicimur quales. Ergo est qualitas. Minor probatur, nam sumus justi et sancti et filii Dei per participationem; sed omnes isti sunt effectus formales qualitatis: ergo. Praeterea concilium sacrum [i. e. Tridentinum] definit justitiam qua sumus formaliter justi inhaerere nobis; sed inhaerere est habere esse in alio, quod est proprium accidentis, ut patet ex *Metaphys.* (1). Et hoc accidens inhaerens non potest ad aliud praedicamentum pertinere nisi ad praedicamentum qualitatis, sive per se, sive reductive. Ergo. Praeterea secundum fidem, ut patet ex concilio Tridentino, loco superius adducto, causa formalis nostrae justificationis est "justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae et vere justi nominamur et sumus". Ergo nostra justitia est vere causa formalis qua sumus justi. Ergo ex necessitate est aliquid creatum, quia Deus non potest esse causa formalis; hoc enim dicit imperfectionem, quae Deo competere non potest, quia causa formalis intrinsece est pars rei constitutae per illam: ergo est quid creatum. Et non potest esse substantia, quia substantia non potest esse forma alterius substantiae completae: ergo est accidens, secundum fidem, et facit nos formaliter justos. Ergo est qualitas, quia qualitas est qua sumus formaliter quales. Unde sacrum concilium definiendo esse formam intrinsecam justitiam nostram qua sumus formaliter justi, definivit esse qualitatem, quia

(1) Aristot., *VI Métaphys.,* cap. 1. Didot II, 538; cap. 4, 541, et passim.

nullo alio modo fieri potest haec justificatio quae a concilio ponitur nisi per qualitatem inhaerentem.

10. — Secunda conclusio: *Existimo certa fide tenendum esse hanc realem animae immutationem per formam accidentalem sibi inhaerentem esse habitualem, id est permanenter se habentem in anima, et non per modum transeuntis.* Probatur conclusio. Nam parvuli secundum fidem justificantur per sacramentum baptismi et accipiunt justitiam qua sunt justi, innocentes, immaculati et exuunt veterem hominem et *induunt novum qui secundum Deum creatus est (Ephes.,* 4, 24). Sed haec justificatio non est per modum transeuntis, quia durat multo tempore. Ergo et justificatio adultorum est per modum permanentis et habitualis. Probatur consequentia. Quia concilium eodem modo diffinit de utraque justificatione quantum ad formam qua sunt formaliter justi. Secundo probatur conclusio ex illis verbis concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7, "recipientes justitiam unusquisque suam juxta propriam cujusque dispositionem et cooperationem". Quibus verbis concilium distinguit justitiam susceptam in anima a Deo ab operationibus supernaturalibus fidei, spei, caritatis et poenitentiae quibus anima disponitur et cooperatur Deo ad suam justitiam et gratiam. Ergo si quidem haec justitia est quid distinctum ab operationibus, non potest esse nisi quid habituale. Praeterea parvulus et adultus dormiens, si sint justi, sunt actu intrinsece ordinati ad vitam aeternam. Ergo per aliquam formam supernaturalem. Et haec est justitia qua sunt formaliter justi. Ergo illa justitia secundum fidem permanenter se habet. Praeterea concilium Tridentinum eadem sess., can. 3, ita dicit: "Si quis dixerit hominem posse sine Spiritus Sancti adjutorio credere, sperare, diligere aut poenitere sicut oportet, ut ei justificationis gratia infundatur, anathema sit." Ecce ubi justificationis gratia quae confertur animae distinguitur ab omnibus operationibus supernaturalibus quae concurrunt in ipsa justificatione. Ergo praeter illas datur animae justitia habitualis quae perseverat in anima justificata. Ergo datur praeter istas-, operationes justitia quaedam animae quae sit per modum permanentis, siquidem non est operatio. Et advertite hanc gratiam justificationis esse quid distinctum ab anima non solum formaliter, sed et realiter tamquam res a re; quia infunditur a Deo, diffunditur in cordibus nostris, quae omnia distinctionem realem aper-

tam introducunt. Item quia ista gratia habet esse supernaturale, et anima esse naturale. Sed esse naturale et supernaturale quoad substantiam differunt. Ergo non possunt identificari. Nam quamvis sit probabile aliquibus accidens naturale et substantiam identificari posse, non tamen est mihi probabile de accidente supernatural!.

11. — **Tertia conclusio:** *Non est veritas fidei, ita ut oppositum, sit manifestus error, quod gratia justificationis sit verus habitus.* Ita tenent gravissimi theologi: Cano lib. 7 *De locis,* cap. 2; Medina 1. 2, q. 110, a. 2, et in nostris *Commentariis* 2. 2, q. 23, a. 2, quamvis oppositum tenuerit Scotus in 3, d. 23, et Gabriel ibidem. Ratio hujus conclusionis est quia non diffinitur hoc in sacro concilio expresse, et ejus definitio de justitia inhaerente potest salvari sine eo quod dicamus justitiam esse verum habitum, dummodo dicamus esse quid intrinsecum diffusum in cordibus nostris nos mundans et lavans et faciens filios Dei, quod potest fieri etiamsi solum sit qualitas permanenter se habens. Sed jam ego dixi esse veram qualitatem secundum fidem, et ita facile explicantur omnia. Quamobrem non placet explicatio magistri Joannis Vicentii, *Relectione de gratia Christi,* folio 88, quia inintelligibiliter explicat nostram justificationem, ut salvet non esse de fide esse verum habitum.

12. — Et si a me inquiras quanta certitudine sit tenendum nostram justitiam esse verum habitum: respondeo, et sit **quarta conclusio:** *Adeo certum est habitus infusos esse, et nostram justitiam seu gratiam qua sumus formaliter justi habitum esse, ut oppositum sit falsum, improbabile, temerarium, periculosum et errori proximum.* Probatur. Quoniam si secludamus habitus infusos, magna cum improprietate poterunt explicari verba quae concilium adducit in praedictis definitionibus, et fere accedimus ad errorem Lutheranorum, qui negant justitiam infusam et animae inhaerentem; quem errorem evadere minime possumus, nisi confugiamus ad modum justificationis valde miraculosum, et parum intelligibilem, et qui parum consentit suavitate quam divina providentia in rerum tam naturalium quam supernaturalium dispositione servare solet. Probatur praeterea. Nam in homine justo est qualitas quaedam permanens, ex natura sua bene disponens naturam ad esse supernaturale. Haec autem est gratia. Igitur gratia

est habitus proprie. Major est diffinitio habitus. Consequentia et minor sunt clarae. Et etiam fidei, spei et caritatis diffinitio habitui operativo proprie convenit. Praeterea quia ad suavem Dei dispositionem pertinet quod, sicut in rebus naturalibus respectu operationum naturalium dedit potentias et habitus naturam perficientes, ita etiam respectu operationum divinarum et supernaturalium infundantur in nobis habitus, propter quod efficiamur consortes divinae naturae et possimus opera supernaturalia connaturaliter, id est, conformiter ad esse supernaturale facere. Quae ratio est divi Thomae in art. 2. De hac re videatur divus Thomas supra, q. 54, a. 4 et 5, et doctores in 1, d. 17, et in 2, d. 26 et 27.

Quod *si arguas:* nam peccatum originale dicitur a concilio sess. 5 quod sit inhaerens unicuique proprium; et tamen peccatum originale est privatio: ergo non sequitur quod si concilium dicat justitiam nostram esse nobis inhaerentem, quod sit accidens et qualitas et habitus, sed erit quaedam relatio rationis ad justitiam Christi et ad dilectionem Dei, quatenus per illam ordinamur ad vitam aeternam.

Respondeo quod peccatum originale est peccatum superbiae etiam in parvulis, et ita est quid reale, licet habeat privationem annexam, quamobrem proprie dicitur inhaerere.

Secundo respondeo quod cum loquatur concilium de justitia quae est forma dans esse reale et principium operationum supernaturalium et meriti vitae aeternae, accipit inhaerere proprie. Et ita non potest haec justitia esse quid rationis, sed forma realis accidentalis et qualitas quae sit vere habitus, quia ens rationis non potest esse principium praedictorum. Unde quamvis peccatum originale esset quid rationis, quod est falsum, hoc de justitia qua sumus formaliter justi non potest sine haeresi affirmari.

13. — Ad argumenta in principio. Ad *primum* respondetur quod Christus dicitur factus nobis sapientia, justitia et sanctificatio et redemptio, non formaliter, sed causaliter, ita ut sit sensus quod Christus Dominus fuit causa sapientiae nostrae, et modo est justitiae, sanctificationis et redemptionis, quatenus Deus causa effectiva principalis, quatenus vero homo causa meritoria; quo loquendi modo dicitur Christus *ad Ephes.,* 2, pax nostra. Ex quo sequitur contra Lutherum potius. Nam, ut inquit divus Thomas art. 1 ad secundum, quia Deus est causa effectiva nostrae salutis,

et Christus unigenitus Dei, causa meritoria, ut asserit concilium ubi supra, concedendum subinde est in justis esse formam intrinsecam qua sint justi. Nam agens non informat subjectum per suam substantiam, sed per formam quam causât in passo. Et ita dicitur Deus per meritum Christi causare in nobis formam intrinsecam qua simus formaliter justi. Videte magistrum Vicentium *Relectione de gratia Christi:,* fol. 777. Reliqua loca' adducta in eodem argumento eamdem habent explicationem.

Ad *confirmationem* respondetur quod gratia prout se tenet ex parte nostra dicit aliquid reale nobis inhaerens, terminans id quod se tenet ex parte Dei, scilicet ejus acceptationem et benevolentiam. Unde cum in sacris litteris dicitur aliquem acceptum esse Deo, praesupponitur in ipso gratia, et explicatur acceptio et benevolentia quae se tenet ex parte Dei.

14. — Ad *secundum* et *tertium* argumentum ut respondeamus nota, ex divo Thoma 1 p., q. 20, a. 1 ad tertium, quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie aliquem amare, velle ei bonum. Unde eodem amore quo Deus amat aliquem, attingitur subjectum amatum et producitur bonum quod Deus vult subjecto. Et hoc simul natura. Nec per aliam volitionem Deus vult producere bonum, et per aliam amat hominem habentem illud bonum, sed una. et eadem producitur bonum et amatur subjectum in quo est tale bonum; licet nostro modo intelligendi prius intelligamus nos amorem terminari ad productionem boni, quam ad subjectum habens tale bonum cui amor divinus illud bonum vult. Sicut si ego per visionem producerem albedinem qua video Petrum, prius intelligerem visionem meam terminari ad productionem albedinis, quam ad hominem, quia est ratio videndi hominem. Neque est prius natura visio Petri quam productio albedinis, quia per visionem albedinis Petrus videtur; ita non est prius Deum producere gratiam quam diligere Petrum habentem illam gratiam, sed eodem actu producitur gratia in subjecto et Petrus amatur ratione illius, quia est ratio ex parte objecti dilectionis Petri.

. 'Unde' ad secundum argumentum respondetur quod dilectio Dei qua- Petrum diligit est causa boni quod est in Petro, et simul est dilectio Petri; nam idipsum est diligere Petrum quod causare bonum in Petro. Unde'dilectio Petri non est prior bono causato.

15. — Ad *tertium* respondetur quod gratia est effectus dilectionis divinae, sed simul cum dilectione Petri, quia est ratio diligendi Petrum ex parte objecti. Unde quamvis referendo gratiam ad dilectionem nostro modo intelligendi intelligamus nos amorem divinum prius quam gratiam, tamen referendo amorem divinum ad Petrum simul intelligimus nos Deum diligere Petrum et gratiam esse in Petro.

Ad *confirmationem* respondetur quod amor divinus est factivus objecti secundario dilecti, et ita non praesupponit illud, sicut intellectus agens non praesupponit universale quod est suum objectum quia facit illud.

16. — Ad *quartum* argumentum respondetur quod, cum Deus vult dare homini gloriam propter merita, nihil aliud est quam ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult enim hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc, ut asserit divus Thomas 1 p., q. 19, a. 5. Et cum dat gloriam homini, amat hominem, et suus amor causa est gloriae. Nec divus Thomas negat bonum causatum a Deo per unam dilectionem esse rationem secundum quam Deus conferat aliud bonum.

17. — Ad *quintum* respondetur, ex divo Thoma 1 p., q. 20, a. 4 ad quintum, ubi sic dicitur: "quod cum voluntas divina sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex voluntate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo praedestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est, licet secundum aliud tempus sit pejor, quia et secundum aliquod tempus non est nec bonus nec malus". Et ita Deus magis diligit praedestinatum pro illo tempore quo illi majus bonum dabit, quam praescitum pro eodem tempore quo illi non tale bonum dabit. Licet pro isto tempore quo praescito dat gratiam et non praedestinato magis diligat praescitum quam praedestinatum. Et ita semper quando magis diligit majus bonum causât in re dilecta.

Ad *confirmationem* respondetur ex eodem divo Thoma ibidem quod poenitentes et innocentes habent se tamquam excedentes et excessi. Nam sive sint poenitentes sive innocentes illi sunt meliores qui habent [magis] de gratia. Ceteris tamen paribus, innocentia dignior est et magis dilecta a Deo. Dicitur autem Deus

plus gaudere de poenitentibus quam de innocentibus, quia plerumque poenitentes cautiores et humiliores et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius super illud *Lucae,* 1 *Dico vobis,* etc., dicit quod dux in praelio eum militem plus diligit qui post fugam conversus fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit neque unquam fortiter fecit.

18. — Ad *sextum* respondetur ab aliquibus quod ille homo qui facit illa opera habet majorem gratiam in genere gratiae, quia erit acceptus ad majorem gloriam. Sed de ista quaestione videantur nostra *Commentaria* 2. 2, q. 25, de augmento caritatis, quae eleganter pertractant rem hanc *(sic).*

Ad *confirmationem,* videatur magister Vicentius *Relectione de gratia Christi,* fol. 93 et deinceps usque ad fol. 102.

19. — Est *secundum dubium:* **Utrum gratia educatur de potestia materiae, an vero creetur, etc.**

In hoc dubio sunt variae sententiae. Prima tenet gratiam creari proprie. Ita Ferrariensis 4 *Contra gentes,* cap. 57, quem alii sequuntur, et fuit olim communis opinio. Quorum ratio erat quia gratia non educitur de potentia naturali subjecti; nam cum sit forma supernaturalis, non potest contineri in potentia naturali. Et ita cum. fit, creatur; quia subjectum non concurrit ad illius productionem, et ita ex nihilo fit. Et idem dicunt de multis formis accidentalibus naturalibus, ut de lumine, de speciebus sensibilibus et aliis hujusmodi, quia subjectum, cum non alteretur ad productionem illarum, non concurrit in genere causae materialis, et ita non educuntur de illius potentia.

Et si dicas quod formae supernaturales fiunt in subjecto : ergo non creantur: negant consequentiam, nam anima rationalis etiam producitur in subjecto per creationem. Et si rursus instes, quia habet gratia esse dependens a subjecto, cum sit accidens : respondent quod ut creetur requiritur aliquid amplius, scilicet quod subjectum per potentiam naturalem in genere causae materialis concurrat ad productionem et esse illius, ita ut habeat veram causalitatem materialem circa talem formam producendam et conservandam.

20. — Soto in 4, d. 1, q. 1, a. 4 dicit gratiam non proprie creari, sed concreari ad creationem subjecti in gratia, sicut for-

ma caeli non creatur, sed. concreatur ad creationem caeli. Et illius ratio est quia, sicut habet esse in alio, et non est ens per se completum, sed forma inhaerens alteri, ita producitur ad productum alterius. Sit aliud exemplum. Nam forma equi non generatur per se, sed ad generationem equi, et prius equus habet esse quam forma; et ad esse equi forma habet esse, et ita congeneratur. Eodem modo quia gratia habet esse in alio, fit ad productionem subjecti sub illa forma, et ita concreatur. Et ut opinio Soti intelligere positis, videte ipsum 1 *Physicorum*, q. 7, fol. 26. Et istis modis dicendi videtur favere divus Thomas in hac quaest. art. 2, ad tertium ubi dicit quod concreatur gratia. Et in 2, d. 26, a. 1 et 2 dicit quod gratia cum corrumpitur in nihilum redit. Ergo si desinit esse per apnihilationem, incipit esse per creationem, quia anima rationalis supernaturaliter non potest desinere esse nisi per annihilationem.

21. — Respondetur quod cum gratia producitur in subjecto, non creatur, sed producitur per generationem secundum quid, seu per alterationem supernaturalem. Et idem est dicendum de aliis habitibus supernaturalibus. Probatur conclusio. Nani divus Thomas 1 p., q. 45, a. 4 demonstrat nihil praeter Deum posse concurrere ad creationem, etiam instrumentaliter, quia omnis creatura, cum sit determinatae virtutis, debet agere circa aliquod subjectum. Sed creatio nullum subjectum praesupponit. Ergo non potest creatura ut causa principalis creare. Neque ut instrumentalis, quia de ratione instrumenti est quod per actionem sibi propriam dispositive operetur ad effectum principalis agentis. Sed circa nihil non potest dispositive operari creatura. Ergo neque concurrere ad creationem instrumentaliter. Sed gratia producitur instrumentaliter per sacramenta, ut patet 3 p., q. 62, a. 1. Ergo gratia, in opinione divi Thomae et secundum veritatem, non creatur. Praeterea gratia educitur de potentia obedientali animae: ergo non creatur. Consequentia est evidens, nam quod creatur fit ex nihilo. [Sed] quod educitur de potentia obedientiali subjecti fit ex aliquo, et subjectum concurrit in genere causae materialis ad illius productionem et conservationem. Antecedens probatur. Nam gratia in esse et fieri dependet a potentia obedientiali: ergo educitur per generationem secundum quid seu alterationem, et non per creationem. Praeterea, nam divus Thomas 1 p., q. 104,

a. 1 dicit accidentia non annihilari quia, quamvis gint formae simplices, cum desinunt esse, remanet subjectum et potentia illarum formarum. Ad hoc autem ut annihilarentur necessum erat quod nihil illarum remaneret, nec subjectum nec potentia obedientialis de qua fuerunt eductae. Qua ratione asserimus cum corrumpitur equus, illius formam non annihilari quia, quamvis nihil formae maneat entitative, manet tamen subjectum illius de cujus potentia fuit educta, nimirum materia prima.

22. — Ad rationem ergo in oppositum respondetur quod, quamvis gratia non educatur de potentia naturali subjecti per alterationem naturalem seu generationem secundum quid, educitur tamen de potentia obedientiali animae ab ipso Deo, quod sufficit ut non creetur.

23. — Ad rationem divi Thomae, qui oppositum videtur dicere, respondeo quod divus Thomas ait gratiam creari metaphorice, quia non praesupponit aliqua merita nec datur ex meritis subjecti, sed gratis; non vero asserit proprie creari. Secundo respondeo quod, ut constat ex divo Thoma 1 p., q. 45, a. 1 ad primum, creari dupliciter accipitur quantum attinet ad praesens. Uno modo per hoc quod est ex nihilo produci; et sic non loquitur divus Thomas cum dicit gratiam creari cum gratia educatur de potentia subjecti obedientiali. Alio modo accipitur creari secundum quod creari dicuntur res quae in melius reformantur, ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Et sic homines dicuntur creari in gratia, quia per illam in esse supernaturali constituti, in melius reformantur.. Quam acceptionem gratiae habet divus Augustinus in lib. *Contra adversarium legis et prophetarum,* ut patet ex primo argumento hujus articuli. Et cum asserit divus Thomas in secundo gratiam annihilari, vujt dicere quod nulla pars ipsius manet quando desinit esse, quia ut annihilaretur in rigore, erat necesse quod nec pars ipsius nec subjectum de cujus potentia fuit educta maneret, cujus contrarium diximus.

24. — Est *tertium dubium:* **Utrum gratia sit perfectior anima.**

In hac difficultate versantur variae opiniones. Aliqui dicunt gratiam esse simpliciter perfectiorem anima rationali et angelo. Et probant. Primo quia gratia dat nobilius esse: ergo est nobilior forma. Consequentia est evidens, nam nobilitas formae ex nobili-

tate effectus primarii pensanda est. Ideo enim anima hominis perfectior est anima leonis quia dat perfectius esse, nam esse hominem perfectius est quam esse leonem. Sed antecedens probatur, quia gratia dat esse filium Dei per participationem, et anima dat esse hominem; sed melius est esse filium Dei per participationem quam esse hominem: ergo gratia melior est anima rationali et perfectior. Probatur minor, quia illa res quae magis accedit ad Deum *et* illi magis assimilatur, perfectior erit; sed filius Dei per participationem magis assimilatur Deo ratione formae, quae est gratia, quam assimilatur homo ratione animae: ergo est magis perfectus, et sic gratia est magis perfecta.

25. — Arguitur *secundo.* Actio quae consequitur gratiam maxime consummatam, est perfectior omni actione quae per naturam fieri potest: ergo forma quae est radix talis operationis est perfectior omni forma naturali. Consequentia probatur, quia ex nobiliori forma nobilior operatio subsequitur. Antecedens probatur, nam visio beatifica consequitur gratiam consummatam, quae visio est nobilissima operatio omnium, et asserit divus Thomas 1 p., * q. 25, a. 6 ad 4 habere quamdam infinitatem.

26. — Arguitur *tertio.* Existentia est accidens; et tamen est perfectior substantia absolute, quia est omnium entium actualissimum, et actuat etiam formas ipsas, ut asserit divus Thomas 1 p., q. 3, a. 4: ergo a fortiori gratia quae est supematuralis ordinis erit magis perfecta quam substantia.

27. — Arguitur *quarto,* nam potius homo debet eligere annihilari quam non habere gratiam : ergo gratia perfectius est substantia naturalis ordinis, alias non bene eligeret. Probatur antecedens, quia potius homo debet eligere annihilationem quam committere peccatum per quod perditur gratia.

28. — Arguitur *quinto.* Nam divus Thomas infra, q. 113, a. 9 ad secundum respondet in haec verba: "Ad secundum dicendum quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere; sed bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi". Ex quo sic argumentor: gratia est majus bonum quam bonum totius naturae: ergo est magis perfectum bonum quam bonum totius naturae, nam in his quae mole magna non'sunt, idem est majus quod perfectius. Et idem divus Thomas in corpore ejusdem articuli con-

eludit majus opus esse justificationem impii quam creationem caeli et terrae ex parte rei quae fit, quia justificatio terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, creatio autem caeli et terrae terminatur ad bonum naturae mutabilis.

29. — Hoc ultimum argumentum apud me est ita magni ponderis, *ut existimem certissimum esse, gratiam meliorem esse, non solum anima rationali et angelo, sed toto bono naturae creato;* quia ita affirmat divus Thomas, et thomistae in isto articulo quaestionis 110 hanc doctrinam sine aliqua limitatione suscipiunt. Neque negandum est in doctrina divi Thomae substantias omnes quantum ad modum essendi esse perfectiores gratia, quia omnes substantiae habent esse per se, gratia vero et omnes ejus perfectiones habent esse in alio quia sunt accidentia. Sed modus essendi per se nobilior est modo essendi in alio, quia ille constituit substantiam et iste constituit accidens. Substantia vero in ratione entis perfectior est accidente. Et ita ens dicitur de illis analogice et perfectiori modo et per prius de substantia, de accidenti vero per posterius. Ita docet divus Thomas in art. 2 hujus quaest. in solutione ad secundum et 2. 2, q. 23, a. 3 ad tertium, ubi sic dicit: "Ad tertium dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens vero est ens in alio." Et ita relinquitur certissimum quod substantia est perfectior gratia et caritate in ratione entis. Ita docet expresse divus Thomas in 1, d. 17, q. 1, a. 1 ad 7.

Dico secundo, *gratia et caritas sunt perfectiores omni substantia creata et omni bono naturae, etiam simul sumpto,* inquantum gratia et caritas sunt participationes naturae superioris et altioris ordinis, dico sunt perfectiores simpliciter et absolute. Haec conclusio est sententia divi Thomae loco adducto ex 2. 2, ubi sic dicit: "Sed secundum rationem suae speciei accidens quod causatur ex principiis subjecti est indignius subjecto, sicut effectus causa; accidens vero quod causatur ex participatione alicujus naturae superioris est dignius subjecto, inquantum est similitudo superioris naturae, sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima inquantum est participatio quaedam Spiritus Sancti." Et certum est quod divus Thomas in his verbis loquitur de perfectione absolute et simpliciter. Nam si vellet dicere quod caritas solum secundum quid esset perfectior substantia, nihil

novi dixisset, cum. hujusmodi perfectionem secundum quid in primo Sententiarum loco adducto tribuat cuilibet accidenti respectu substantiae cujuslibet, quia omne accidens respectu cujuscumque substantiae est actus secundum aliquam rationem, et substantia secundum aliquam considerationem est potentia; actus autem ut sic perfectior est potentia ut sic. Et ita dicit ibidem quod albedo corporis Christi quantum ad hunc actum quod est esse album, nobilior est corpore Christi, quia in'omni genere actus nobilior est potentia quantum ad illud genus. Cum igitur dicit divus Thomas caritatem esse perfectiorem substantia, loquitur de perfectione absolute et simpliciter. Praeterea nam in eisdem verbis adducit in exemplum duo genera accidentium. Alterum eorum quae causantur ex principiis subjecti, et hoc genus accidentium dicit esse indignius subjecto. Loquitur de indignitate et imperfectione simpliciter. Nam si solum vellet dicere quod erat indignius secundum quid, inquantum est aliquid inhaerens seu productum a subjecto, nihil movi diceret divus Thomas, quia hujusmodi indignitas omni convenit accidenti, et non erat cur distingueret haec duo accidentium genera. Vult ergo dicere quod est indignius subjecto simpliciter. Ergo cum adducit aliud genus accidentium quod non causatur ex principiis subjecti sed ex participatione alicujus naturae superioris, et dicit hoc genus accidentium esse nobilius subjecto, loquitur de nobilitate simpliciter. Et ita gratia et caritas in sententia divi Thomae absolute et simpliciter sunt perfectiores substantia et omni ente creato ordinis naturalis.

30. —Sed notandum est quod hujusmodi perfectio quae tribuitur gratiae et caritati est in illis ut informis, quia alia sunt talia, ipsae vero sunt participationes divinae naturae ut quo, non ut quod. Quia cum sint accidentia, non sunt per se subsistentia. Et ita sunt id quo substantia talis dicitur. Nec potest dari aliqua substantia supernaturalis ordinis creata cui conveniat ex natura sua ut quod habere talem perfectionem. Istae ergo formae supernaturales accidentales sunt simpliciter et absolute meliores et perfectiores omni substantia creata, quod, ut dixi, probant argumenta facta in principio. Et praeterea, quia, illae formae absolute et simpliciter sunt perfectiores quae altiori modo participant esse divinum. Sed ordo rerum gratiae et caritatis est hujusmodi. Ergo gratia et caritas simpliciter et absolute sunt perfectiores omni

substantia creata. Minor probatur, quia perducunt hominem ad ordinem elevatiorem et ad esse magis sublime et ad altissimas operationes. Explicatur hoc et probatur amplius. Nam imperfectiora sunt propter magis perfecta et ordinantur in illa, et non e converso. Sed ordo naturae est ordinabilis ad gratiam et in illam ordinatur a Deo de facto. Ergo est magis perfectus ordo gratiae quam ordo naturae simpliciter et absolute. Probatur consequentia, quia Deus imperfectiora ordinat in ea quae sunt magis perfecta, et non e converso. Nam esset ordo, perversus ut magis perfecta tamquam in finem ordinarentur in minus perfecta et ibi sisterent. *Confirmatur.* Nam ordo gratiae habitualis ordinatur a Deo in gratiam unionis, quae est magis perfecta. Ergo si Deus ordinat naturam in gratiam ut in finem, magis perfecta erit gratia quam totus ordo naturae. De hac ratione videndus erit Cajetanus 3 p., q. 1, a. 3 et magister frater Joannes Vicentius in *Relecti,one de gratia Christi,* folio 679.

31. — Sed contra istam conclusionem est primum argumentum. Anima et angelus sunt in praedicamento substantiae; sed gratia est in praedicamento qualitatis, etiam secundum quod a nobis magis perfecta ponitur: ergo anima et angelus sunt magis perfecta simpliciter et absolute quam gratia. Probatur consequentia, quia praedicamentum substantiae est magis perfectum simpliciter et absolute quam reliqua praedicamenta: ergo ea quae in ea collocantur simpliciter et absolute sunt magis perfecta.

Respondeo quod hoc argumento solum probat quod quantum ad modum essendi magis perfecta est substantia quam gratia quae est qualitas; non vero probat quod sit magis perfecta simpliciter et absolute, quia qualitas participat esse divinum altiori modo ut quo, praedicamenta vero ordinantur secundum modum essendi. Et ita potest aliquid quod est in praedicamento minus nobili quantum ad modum essendi, esse magis perfectum secundum aliam considerationem, quatenus est participatio altioris formae.

Et si dicas, nam gratia quantum ad omnia quae habet est accidens et dicens ordinem ad substantiam: ergo est minus perfecta quam substantia. Respondeo negando consequentiam, sed solum sequitur quod in ratione accidentis sit minus perfecta, non

vero sequitur quod quatenus est participatio formae altioris, etiamsi sit accidens, non sit magis perfecta quam substantia.

Alia sententia dicit gratiam et caritatem simpliciter esse minus perfectas, licet secundum quid in ratione gratiae sint perfectiores et in ratione ordinis supernaturalis. Hanc videtur tenere Cajetanus, quem alii sequuntur loco citato ex 2. 2; sed prima sententia tenenda est.

32. — Est *dubium quartum* circa secundum articulum: **Utrum** gratia sit participatio formalis divinae naturae, id est, illius quod **nos inteiligimus in Deo habere rationem essentiae divinae.**

Et *videtur quod non. Primo* id quod nos in Deo concipimus per modum naturae est esse imparticipatum et infinitum, quod est actus purus; sed hoc non potest participari a creatura aliqua per quamcumque formam: ergo gratia non est participatio formalis illius quod in Deo habet rationem naturae nostro modo intelligendi. Minor probatur, quia illud esse in propria ratione dicit aliquid quatenus distinguitur a tota latitudine esse creabilis: ergo non potest participari ab ente creabili formaliter. Probatur consequentia, quia id quod est Deo proprium non potest formaliter competere creaturae, alias non esset Deo proprium, siquidem alteri quam Deo formaliter convenit.

Confirmatur. Quia creatura non potest esse actus purus, infinita in essentia, habens esse independens, quia haec sunt propria Dei: ergo gratia non erit formalis participatio entis per essentiam et independentis, quod in Deo nostro modo intelligendi habet rationem naturae. Consequentia probatur, nam esset creatura supradicta omnia, si gratia esset participatio formalis divinae naturae.

Confirmatur secundo et explicatur magis haec ratio. Quia perfectiones divinae quae in sua ratione communi et abstracta sumptae non important aliquid proprium Deo, bene possunt participari a creaturis formaliter, ut sapientia, scientia, justitia. Quia sapientia in sua ratione abstrahit a creata et increata et non dicit nisi cognitionem rerum per causas altissimas; et justitia solum dicit exequi quod justum est, in quibus nihil proprium Deo importatur. Et ita bene possunt hujusmodi perfectiones' formaliter reperiri in creaturis. Ergo illae perfectiones quae dicunt aliquid

proprium Deo, cujusmodi est esse actum purum, esse ens per essentiam et imparticipatum, non poterunt formaliter tribui creaturis, et nulla forma erit dabilis qua istae habeantur perfectiones. Quamobrem gratia non erit participatio formalis entis imparticipati et per essentiam.

Et *si dicas,* esse ens subsistens, actum purum, dupliciter accipi posse: primo modo participative; alio modo per essentiam. Et gratiam facere hominem actum purum per participationem et esse subsistens per participationem, non vero per essentiam:

33. — *Contra,* et sit *secundum argumentum.* Nam praedicta praedicata dicunt aliquid proprium Deo ut distinguitur a creaturis: ergo nullo modo possunt competere creaturis, etiam adducendo illam particulam "per participationem". Antecedens patet, nam semper actus purus quomodocumque sumatur, et ens per se subsistens et imparticipatum, includunt negationem potentialitatis et mutabilitatis, quae est propria entis per essentiam ut distinguitur ab ente per participationem. Ergo nullo modo potest de ente per participationem affirmari.

Confirmatur. Nam modus essendi per essentiam et per participationem sunt oppositi: ergo non potest dici quod aliquid sit ens per essentiam participative. Probatur consequentia. Quia magis differunt ens per essentiam et per participationem, et magis repugnant quam rationale et irrationale. Sed impossibile est quod aliquid sit rationale et irrationale. Ergo impossibile est quod sit ens per essentiam et per participationem. Non enim aliquid potest esse irrationale per essentiam et rationale per participationem: ergo non poterit aliquid esse essentialiter ens participatum, et participative ens imparticipatum.

Et *confirmatur secundo.* Nam si gratia est ens per essentiam participative et cum limitatione, sequitur ipsam non èsse formalem participationem Dei. Probatur sequela. Quia ad formalem participationem requiritur formalis convenientia in praedicato secundum quod est participatio et diversitas in modo essendi; ut sapientia est formaliter in Deo et in creatura, et in Deo est per essentiam, et in creatura per participationem. Sed si gratia per participationem sit participatio Dei secundum quod est ens per essentiam, non potest habere convenientiam formalem cum Deo secundum hanc rationem, quia involvit contradictionem eamdem

entitatem secundum eamdenr rationem formalem esse formaliter ens per essentiam et imparticipatum, et simul esse ens per participationem. Ergo.

34. — *Tertium* argumentum. Quaelibet res creata est Dei similitudo et participatio ipsius Dei, quia omnis effectus suae causae assimilatur; et non dicitur quod talis res habeat in se participium divinae naturae et quod sit Deus per participationem : ergo neque habens gratiam potest dici Deus per participationem, etiamsi habeat in se similitudinem ipsius Dei.

35. — *Quartum* argumentum. Qui participat naturam divinam participat etiam omnes proprietates naturae divinae; sed justus non habet omnes Dei proprietates: ergo non participat divinam naturam. Major patet, quia proprietates consequuntur ad naturam : ergo eodem modo quo participatur natura participantur proprietates. Probatur minor, quia justus non est omnipotens, immortalis et aeternus et aliae infinitae proprietates quae Deo attribuuntur.

36. — Prima conclusio : *Gratia per se primo est formalis quaedam expressio et participatio divinae naturae secundum id quod excellentius est in ipsa natura Dei.*

Sed pro intelligentia hujus conclusionis *nota dupliciter* nos posse intelligere gratiam esse participationem formalem divinae naturae. *Uno modo* sic ut habens gratiam dicatur participare divinam naturam formaliter, ad eum modum quo aqua dicitur participare calorem ab igne. Hic calor forma est aquae et facit ipsam formaliter calidam, licet calor non causetur ex principiis aquae. Et si ita accipiamus participationem divinae naturae, erit sensus quod divina natura forma 'est qua homines dicuntur dii formaliter, licet haec forma non conveniat illis ex sua natura. Et in hoc sensu nullus catholicus nec sanae mentis accipit participationem divinae naturae, quia divina natura non unitur nobis ut forma faciens nos filios Dei formaliter, quia Deus nulla ratione potest esse forma informans subjectum. Et in hoc sensu nullus unquam ex schola divi Thomae locutus fuit. Sed qui hunc modum dicendi impugnant, fingunt mostrua quae superare possunt.

Alio modo possumus intelligere participationem divinae naturae formaliter, quia habemus in nobis formam aliquam secundum quam sumus dii per participationem. Quae forma est similitudo

divinae naturae, non ejusdem rationis univoce, sed analogice, ut asserit divus Thomas 1 p., q. 13, a. 10 ubi docet hoc nomen "Deus" analogum esse ad Deum per essentiam et per participationem. Et in hoc sensu dicimus cum thomistis gratiam esse participationem divinae naturae, id est, esse formam similem naturae divinae secundum quam illud subjectum in quo est dicitur esse simile Deo et Deum per participationem.

Hanc conclusionem tenet divus Thomas in multis locis suae doctrinae. In isto articulo [ad secundum] sic dicit: "Et quia, gratia est super naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in nobis participantibus divinam bonitatem, ut de scientia patet." Et ipsa participatio divinae bonitatis est gratia. Ex quo sic argumentor: Scientia creata est participatio divinae scientiae; et formalis quidem participatio: ergo et gratia est formalis participatio divinae bonitatis et essentiae, secundum divum Thomam. Probatur consequentia, quia eodem modo dicit divus Thomas gratiam esse participationem divinae bonitatis, sicut scientia creata est participatio divinae scientiae. Et idem divus Thomas infra q. 112, art. 1 in corpore ita dicit: "Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam; et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem." Ubi videtis aperte gratiam esse participationem divinae naturae, et quod Deus deificat homines per participationem similitudinis divinae: ergo gratia est quaedam similitudo Dei analogica, et facit homines formaliter Deo similes. Nam similitudo existens in aliquo facit eum formaliter simile rei quae similis dicitur. Et 3 p., q. 2, a. 10 ad primum ita dicit: "Ad primum dicendum quod gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine." Ergo ista similitudo facit nos similes divinitati: ergo jam habemus in nobis aliquam formam secundum quam Deo similes sumus; et haec est gratia: ergo gratia est participatio formalis divinae naturae. Et q. 3, a. 4 ad tertium ita dicit: "Ad tertium dicendum quod assumptio quae fit per gratiam adoptionis,

terminatur ad quamdam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud *II Petri,* 1 (v. 4) : *Ut divinae simus consortes naturae.* Et ideo haec assumptio communis est tribus personis ex parte principii et ex parte termini." Ergo gratia participatio formalis est divinae naturae. Et q. 62, a. 2 in corpore ita dicit: "Respondeo dicendum quod... gratia secundum se considerata perficit essentiam animae in quantum participat quamdam similitudinem divini esse." Ergo gratia divini esse formalis participatio est. Est autem divinum esse subsistens actus purus, infinitum: igitur est participatio esse infiniti et actus puri. Et 2. 2, q. 24, a. 7 ita dicit in corpore art. quod "caritas est participatio infinitae caritatis Dei". Cur ergo gratia non erit participatio infinitae essentiae divinae?

Ex his auctoritatibus sic argumentor: nam gratia est participatio naturae divinae; sed natura divina est actus purus, esse subsistens et infinitum: ergo est participatio actus puri et esse subsistentis et infiniti. Praeterea, nam homo per gratiam est filius Dei, ut superius visum fuit ex sacris litteris; non est autem filius Dei per essentiam: ergo per participationem: ergo participat naturam divinam. Sed natura divina est actus purus infinitus: ergo participat homo justus actum purum et infinitum per gratiam. Unde dixit divus Thomas 3 p., q. 23, a. 1 quod sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud *ad Rom.,* 8 (v. 29) : *Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui.* Et sicut filiato naturalis postulat perfectissimam et infinitam communicationem totius naturae divinae per substantialem generationem habitam, ita adoptiva filiatio divina necessario exigit participatam communicationem totius naturae divinae, supernatural! quadam accidentaria tamen et imperfecta generatione factam. De qua dixit Jacobus cap. 1 (v. 18) : *Voluntarie genuit nos verbo veritatis.*

37. — Secunda conclusio : *Haec formalis similitudo in eo consistit quod est similitudo esse divini, quod non radicaliter, sed per formalem inclusionem reliquas Dei formalitates complectitur.*

Sed est advertendum nullam posse esse formam creatam seu creabilem, sive actualis sit sive habitualis, quae ipsam Dei essen-

tiam exprimât et participet juxta modum quem habet in semetipsa. Sed gratia dicitur formalis participatio divini esse, quia per modum formae est totalis expressio radicaliter praehabens omnes Dei perfectiones secundum participationem quae in reliquis infusis habitibus explicantur, ad eum modum quo creata substantia est radix omnium suarum operationum et potentiarum. Nam sicut Deus in suo esse continet omnem suam perfectionem, scilicet vivere, intelligere et amare, ita gratia continet in suo esse operationes omnes supernaturales quae ad suum ordinem pertinent.. Et non est necesse quod, si esse Dei sit suum vivere et intelligere formaliter, gratia sit operatio caritatis et visionis beatae formaliter, quia gratia est creata forma, et non potest esse operatio aliqua formaliter, sed radicaliter tantum, quia forma creata sicut non est suum esse, ita non est sua operatio.

Ex quo infertur quod ille qui habet fidem sine gratia et caritate, non est simpliciter admissus ad divinae naturae participationem, quia esse participem divinae naturae non est habere unam aut alteram perfectionem divinae naturae, sed habere totam ipsam Dei naturam formali expressione communicatam. Nam qui unam tantum aut alteram perfectionem divinae naturae participat, ex parte tantum et quasi partialiter in consortium divinitatis admittitur, atque adeo secundum quid et non simpliciter est particeps ejus. Et ex eo quod gratia facit nos participes divinae naturae, efficit in nobis amicabile consortium inter nos et Deum, et est vinculum supernaturalis amicitiae, et constituit hominem in eo statu in quo, dum perseveraverit, odio a Deo minime haberi' potest, immo necessario necessitate suppositionis a Deo debet diligi.

Et si contrafiat argumentum : nam sequitur ex dictis gratiam non esse formalem participationem divinae naturae, sed radicalem : quia ita se habet gratia ad operationem habituum infusorum, sicut se habet anima rationalis ad suas operationes. Sed anima respectu suarum operationum non est principium formale, sed radicale. Ergo gratia respectu suarum operationum erit etiam principium radicale.

Respondeo quod respectu suarum operationum ita verum est gratiam esse principium radicale; tamen respectu esse quod tribuit forma est dans esse divinum participative. Et ita est formalis participatio divinitatis, analogica tamen, sicuti anima ra-

tionalis, etiamsi sit radix suarum operationum, est principium formale constituens hominem.

Et nota quod, sicut Deus est ipsum esse imparticipatum et intellectuali vita vivens, ita gratia quae est participatio hujus esse appellatur in sacris litteris indefectibilis, immortalis et aeterna quantum est ex parte sua. Et sicut Deus seipsum cognoscit et super omnia amat, ita gratia radix est amoris et cognitionis supernaturalis quibus Deus amatur et cognoscitur. De quibus omnibus videatur magister Joannes Vincentius, *Relectione de gratia Christi,* a folio 11 et deinceps, et Medina in *Commentariis* ad q. septimam Tertiae partis.

Ex his omnibus sequitur non ex acceptatione Dei extrinseca, sed ex ratione sui propria et quidditativa gratiam constituere hominem filium Dei, objectum congruum et proportionatum amicabili dilectioni Dei, et formaliter justificare animam, omnemque peccati mortalis inordinationem ab anima excludere, ita ut contradictionem implicet mortale peccatum simul in anima cum gratia esse, quia implicat cum filiatione adoptiva, quae filium Dei facit, esse peccatum mortale, quod facit inimicum Deo et diaboli filium per malitiam mortalem.

38. — Ad argumenta in contrarium. Ad *primum* respondetur quod esse divinum ut in se est non potest participari, ut jam dictum est in prima conclusione. Potest tamen participari secundum formam gratiae, quae analogice divinitas dicitur, sicuti homo justus dicitur Deus per participationem, et sicut homo dicitur per sapientiam creatam participare sapientiam increatam. Et haec forma secundum quam homo justus Deus dicitur per participationem, in infinitum distat a Dei natura, sicuti omnis effectus a Deo productus in infinitum ab ipso Deo distat. Est tamen gratia intra ordinem effectuum supernaturalium altissima Dei participatio. Neque aliquis thomista unquam asseruit quod est Deo proprium, formaliter ut est in Deo, creaturae competere; sed dicimus quod est Deo proprium participari a creatura per formam gratiae.

Ad *confirmationem* respondetur quod creatura, sicuti est Deus per participationem, ita est actus purus et esse subsistens per participationem. Ad hoc autem non est necesse quod gratia sit actus purus et Deus, sed sufficit quod sit effectus altissimus Dei quo ejus natura exprimitur et participatur.

Ad *secundam confirmationem* respondetur quod tam perfectiones quae dicunt aliquid proprium Deo quam illae quae non dicunt aliquid proprium in suo conceptu participantur a creatura, quia nunquam illas creatura participat secundum esse quod habent in Deo, sed in esse quodam formali creato. Et secundum veram metaphysicam, sapientiae creatae et increatae non datur unus conceptus abstractus, sicuti neque enti creato et increato, sed dantur duo conceptus proportionaliter se habentibus.

Ad *tertiam confirmationem* respondetur quod esse ens per essentiam formali participationi est habere formam quae sit participatio entis per essentiam, quae participatio est ens creatum. Sit exemplum in verbo repraesentante hominem. Dicimus enim quod illud verbum in esse intelligibili est homo et substantia; entitative tamen accidens est. Ita gratia est ens infinitum et Deus participative; entitative vero est ens creatum et accidens.

39. — Ad *secundum* argumentum cum *prima confirmatione* patet ex dictis.

Ad *secundam confirmationem* respondetur quod ad formalem participationem sufficit convenientia in aliquo praedicato analogice; et ita hoc est Deus per participationem. Et gratia dicitur divinitas participata et analogice. Nam si esset formalis participatio ejusdem rationis, hoc nomen Deus univoce diceretur de Deo per essentiam et per participationem, quod est stultum.

40. — Ad *tertium* respondetur quod res creatae participant Deum secundum aliquid, vel in esse per se, vel in vita, vel in intelligere; at vero gratia est participatio divinitatis secundum illud quod nos intelligimus in Deo habere rationem naturae, quod est esse subsistens praehabens formaliter omnem perfectionem.

41. — Ad *quartum* argumentum respondent aliqui quod gratia participat naturam divinam et omnes proprietates ejus imperfecto modo secundum aliquam similitudinem. Sed melius est dicere quod participat esse divinum gratia et proprietates naturales ipsius quae sunt a creatura participabiles. Unde cum posse creare non possit participari a creatura, non sequitur quod si sit Deus per participationem homo, quod sit creator per participationem, licet participet naturam creatoris.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum gratia sit idem quod virtus

1. — Respondetur negative. Et ratio est quia sicut virtutes naturales disponunt hominem secundum naturam qua homo est, ut operetur secundum lumen naturale, ita virtutes infusae debent disponere hominem altiori modo secundum aliquod altius esse et in ordine ad altiorem finem. Et ita disponunt hominem in ordine ad naturam divinam participatam quae est gratia, ut operetur secundum lumen gratiae. Ergo sicut virtutes adquisitae distinguuntur a subjecto quod perficiunt, ita virtutes infusae distinguuntur a gratia; et ita gratia non est idem quod virtus infusa.

Solutiones argumentorum sunt notandae.

2. — Est *dubium:* **Utram conclusio divi Thomae vera sit.**

Et *videtur quod non.* Et est *primum* argumentum contra rationem articuli. Nam sequitur quod, si virtutes supernaturales et infusae praesupponunt esse supernaturale distinctum ab illis, sicut virtutes adquisitae et naturales praesupponunt esse distinctum naturale quod perficiant, quod sicut non potest esse virtus naturalis sine esse naturali quod praesupponitur, ita non possint esse virtutes supernaturales sine esse supernaturali. Hoc autem est falsum. Ergo. Et ita ratio divi Thomae erit nulla. Probatur minor, quia fides et spes manent sine gratia, et istae sunt virtutes infusae.

3. — *Secundum* argumentum. Caritas habet eas proprietates quas sacrae litterae et patres tribuunt gratiae; et gratia eas quas tribuunt caritati: ergo sunt idem. Consequentia patet, quia eaedem proprietates consequuntur eamdem essentiam. Sed antecedens probatur. Quia caritati tribuitur quod distinguat inter filios regni et perditionis et quod sit principium mêriti; item quod nos Deo conjungat et quod expellat peccatum mortale. Sed haec omnia conveniunt gratiae. Ergo gratia et caritas non distinguuntur.

4. — *Tertium* argumentum. Si caritas et gratia distinguuntur realiter, debent distingui ut duae species qualitatis. Sed non isto modo distinguuntur. Ergo sententia divi Thomae est falsa. Major

patet, quia non distinguuntur genere neque numero solum: ergo debent distingui specie. Minor probatur. Quia duae species non possunt esse aequalis perfectionis, sed una debet esse perfectior, cum se habeant sicut numeri. Gratia autem deberet esse perfectior, cum se habeat sicuti essentia, et caritas ut passio hujus essentiae. Sed hoc est falsum. Ergo. Probatur minor, nam divus Augustinus, 15 *De Trinitate.,* cap. 18, et *De moribus Ecclesiae,* cap. 12, et divus Bernardus Sermone 15 in *Cantica et* divus Gregorius *Homilia* 38 in Evangelia dicunt omnium maximum et perfectissimum esse caritatem.

5. — *Quartum* argumentum. Nam si gratia et caritas realiter distinguuntur, sequitur quod possit Deus unum ab alio separare, et quod possit homo manere cum gratia et sine caritate; sed hoc est falsum: ergo. Sequela probatur, quia quae realiter distinguuntur, cum habeant diversum esse, potest a Deo unum sine alio conservari. Probatur minor, quia tunc ille homo non salvaretur, cum non habeat caritatem; et salvaretur, cum habeat gratiam, quae est aperta contradictio.

6. — *Quintum* argumentum. In accidentibus eadem forma potest dare esse formale subjecto et esse principium operandi, ut patet in calore, qui est forma qua aliquid formaliter est calidum et est principium calefaciendi alia. Ergo et caritas poterit dare esse gratum subjecto formaliter, et esse principium diligendi Deum; et secundum primam considerationem habebit rationem gratiae, et in secunda rationem caritatis: non ergo gratia et caritas distinguuntur realiter.

Et *confirmatur.* Nam in concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7 in justificatione impii, praeter remissionem peccatorum, dicitur solum infundi fidem, spem et caritatem; et tamen datur gratia: ergo gratia est fides, spes et caritas, et non alia qualitas quae sit in essentia animae.

Videte alia septem argumenta in divo Thoma, q. 27 *De veritate,* art. 2.

7. — Prima conclusio: *Gratia non est idem realiter cum fide, spe et caritate.* Probatur ista conclusio, quia sequeretur quod non posset amitti gratia a parte rei, quin pariter amitteretur fides, spes et caritas. Consequens est haereticum, ut patet ex concilio Tridentino, sess. 6, cap. 15 et can. 27 et 28. Ergo et illud ex quo

Mt. Angel Abbey Library

sequitur. Probatur sequela, quia si gratia est eadem res quae est caritas, spes et fides et eadem formalitas, quando amitteretur gratia amitterentur etiam fides, spes et caritas.

Secundo probatur, quia sequeretur in patria manere fidem et spem. Consequens est falsum. Ergo et illud. Probatur sequela, quia gratia, secundum istos, est fides, spes, caritas; sed in patria manet gratia: ergo manet fides et spes. Falsitas consequentis probatur ex illo Pauli: *Quod, videt quis, quid sperat? (Rom.,* 8, 24) ; et: *Cum venerit quod perfectum est, evaquabitur quod eæ parte est (I Cor.,* 13, 10). De qua re agitur supra q. 67, a. 3 et 4.

8. — Secunda conclusio : *Gratia distinguitur a caritate, non solum realiter formaliter, sed tanquam res a. re; et idem dicendum est respectu cujuscumque alterius virtutis.* Ista conclusio ponitur contra Magistrum in 2, d. 26 et 27, et contra Scotum ibidem et suos sequaces, et contra Bellarminum libro 1 *De gratia et Ubero arbitrio,* cap. 6 et 7. Est tamen conclusio divi Thomae hoc articulo et lib. 3 *Contra gentes,* cap. 150 et deinceps, et *De veritate,* q. 27, a. 2, et 2 *Sent.,* d. 26, q. 1, a. 4, ubi idem tenet Ægidius, Dionysius Cartusianus, Capreolus et Bonaventura, et etiam q. 5, et in 3 *Sent.,* d. 27, a. 1, q. 3 et 4, Cajetanus hic, Ferrariensis ubi supra, et Soto lib. 2 *De natura et gratia,* cap. 27, et est communis thomistarum opinio. Et probatur. Nam concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7 distinguit gratiam *a* donis ita dicens : "Hanc dispositionem seu praeparationem justificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum." Et in cap. praecedenti locutus fuerat de fide, spe et caritate, quae sunt dispositiones ad gratiam. Ergo jam gratia a fide, spe et caritate et donis distinguitur. Et in can. 11 apertissime habetur sententia divi Thomae, ubi ita dicitur: "Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate", etc. Ubi vides sacrum concilium distinctionem facere inter gratiam et caritatem. Alias si idem essent et solum operatione intellectus distinguerentur, non loqueretur copulative de illis. Et divus Dionysius, unde divus Thomas hanc desumpsit doctrinam, *De ecclesiastica hierarchia,* cap. 2 docet quod sicut ad faciendum opera humana requiritur esse humanum, ita ad faciendum opera divina requiritur

esse divinum, et non potest homo operari divina nisi prius adeptus fuerit esse divinum et supernaturale (1). Igitur sicut esse humanum distinguitur ab operibus humanis et eorum proximis principiis, ita esse divinum quod iit per gratiam distinguitur ab operibus divinis et eorum proximis principiis. Ergo a caritate. Et divus Augustinus lib. *De praedestinatione sanctorum,* cap. 2, et *De bono perseverantiae,* cap. 14, inquit quod gratia praevenit caritatem: ergo non sunt idem, nam idem non praevenit seipsum.

Et praeterea probatur. Nam omnis virtus operativa consequitur aliquam formam; sed virtutes infusae sunt virtutes operativae immediate: ergo consequuntur aliquam formam. Sed non potest dari alia forma ad quam consequantur nisi gratia. Ergo ad illam consequuntur: ergo sunt distinctae ab illa realiter, quia nihil ad seipsum consequitur, nam illa consecutio dicit aliquid causalitatis.

Praeterea in sacris litteris gratiae infusio vocatur generatio· quaedam spiritualis; et sacramentum baptismi dicitur lavacrum regenerationis: ergo sicut generatio naturalis terminatur ad formam substantialem dantem esse- immediate, ad quam consequuntur virtutes operativae, ita supernaturalis et accidentalis generatio terminabitur ad formam supernaturalem dantem esse supernaturale, ad quam formam consequuntur virtutes operativae supernaturales. Probatur consequentia. Quia sicut in esse naturali oportet distinguere formam dantem esse et quae sit ultimus terminus generationis, et principia operativa quae ad illa consequuntur, ita in esse supernatural!, quia Deus supernaturalia ad modum naturalium efficit.

Praeterea probatur conclusio optima ratione ex divo Thoma. *De veritate,* q. 27, a. 2. Nam ad consecutionem finis alicujus tria, requiruntur: natura proportionata ad illum finem, et inclinatio in eumdem finem, et motus in finem. Sicut patet in lapide, cujus finis est quiescere in centro; unde habet naturam tali fini proportionatam, et habet gravitatem per quam in talem finem propenditur, quae est appetitus naturalis quiescendi in centro et praeterea motum deorsum, ut cum fuerit extra finem illum consequatur. Igitur cum homo sit ordinatus in finem supernaturalem, in Dei clara

(1) Ps.-Dionys., *De eccles. hierar.,* c. 2. MG 3, 391.

visione debet habere illa tria ad talis finis consecutionem, nimirum formam tali fini proportionatam, et haec est gratia, secundum quam natura humana elevatur ad tantam dignitatem, ut visio Dei sit illi competens. Ad inclinandum autem affectum in hunc finem, datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis adquiritur, dantur aliae virtutes. Ergo sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae et ejus motus et operatio, ita in gratuitis est aliud gratia a caritate et ceteris virtutibus et earum operationibus.

Praeterea essentia gratiae est quod sit actus quidam primus dans esse supernaturale. Ergo si essentia gratiae formaliter est virtutes supernaturales quae sunt veluti potentia ejus, semper gratia esset in actu secundo habens hujusmodi operationes. Consequens est falsum. Ergo et illud. Probatur major, quia sicut semper gratia dat esse gratum, semper formaliter daret esse operans, si eadem formalitas qua datur esse gratum, esset eadem formalitas caritatis.

Praeterea, quia forma ut sic solum per seipsam ordinatur ad dandum esse, quia forma est quae dat esse. Ergo non ordinatur per seipsam ad operandum, sed per potentias sibi superadditas, quae sunt virtutes infusae: ergo distinguitur ab illis.

Sed dices his rationibus non probari nisi quod gratia realiter formaliter distinguatur a caritate, non vero tamquam res a re, quia gratia est forma quaedam ex natura sua ordinata, et consistit sua essentia in ratione actus primi actualis; at vero caritas est quaedam forma ex natura sua ordinata ad operandum. Itaque semper non habet actum conjunctum secundum, sed sua natura est habere potentialitatem ordinatam ad actum. Ergo impossibile est quod istae rationes tam diversae fundentur in eadem entitate. Probatur consequentia, quia propter hanc rationem materia prima et forma non possunt esse eadem entitas. Et ad eumdem modum se habent essentia et passiones, gratia et caritas. De quibus videndus est divus Thomas q. 54 Primae partis, art. 3 et q. 77, a. 1, et ibidem Cajetanus, ubi eleganter dicit quod, "quamvis negatio formalis non inferat identicam", quia possunt aliqua non esse idem formaliter et esse idem entitative, infert tamen distinctionem realem et entitativam in illis rebus quae habent oppositas rationes formales essentialiter in ratione actus et potentiae. Et quia gratia

est formaliter actus, et natura sua ordinatur solum ad dandum esse filii Dei, et non ordinatur ad operandum per seipsam, sed per virtutes superadditas, et caritas est ex natura sua principium operandi et non habens ex sua natura semper actum secundum conjunctum, ideo realiter tamquam res a re distinguitur a gratia.

9. — Ad *primum* argumentum in contrarium respondetur quod fides informis non est virtus simpliciter, sed secundum quid, ut patet ex divo Thoma 2. 2, q. 4, a. 5 in corpore et ad tertium; et ita non manente lumine gratiae, fides non manet in esse virtutis simpliciter. Quia etsi fides informis habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non autem habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Unde fides pendet a gratia et caritate in esse perfectae virtutis, non vero in esse imperfectae, sed potest manere sine gratia et caritate. Et ratio divi Thomae in articulo intelligitur primo modo, quod virtutes supernaturales in esse perfectae virtutis dependent a gratia.

10. — Ad *secundum* respondetur quod aliqua excellentia convenit gratiae quae non convenit caritati, scilicet quod gratia sit primum principium formale ipsius esse supernaturalis et filii Dei adoptivi, quod per divinam generationem accipit homo. Et praeterea, ut inquit divus Thomas *De veritate* q. 27, a. 2 ad sextum, gratia format caritatem et caritas non format gratiam. Et quando gratiae et caritati videntur tribui eaedem proprietates, differenti modo conveniunt, nam gratiae conveniunt ut radici, et caritati ut fructui ipius radicis. Ita gratia facit formaliter filium Dei; caritas est virtus operativa filii Dei, et facit filium Dei quantum ad operativam virtutem. Item gratia dicitur esse forma virtutum tamquam id a quo virtutes dimanant; caritas vero est forma virtutum tamquam id a quo virtutes habent operari in finem et illum attingere. Item gratia unit nos Deo ut principium formale et participatio divinae naturae formalis; caritas vero ut principium proximum actus unitivi, qui est amor. Item gratia distinguit inter filios regni et perditionis ut principium formale dans esse filii Dei; caritas ut principium operandi ut decet filios regni. Gratia autem expellit peccatum ut forma cum qua peccatum mortale non stat; caritas vero ut principium operandi cum qua operatione non stat peccatum mortale.

11. — Ad *tertium* respondetur quod sunt duae species qualita-

tis gratia et caritas; et gratia est perfectior caritate, sicuti essentia est perfectior passione. Nam quamvis gratia sit accidens, est tamen radix caritatis, ut dictum est. Et quando divus Augustinus et alii sancti dicunt caritatem esse omnium perfectissimam, non fit comparatio ad gratiam, sed ad habitus aliarum virtutum, vel loquuntur de caritate prout includit suum principium et radicem.

12. — Ad *quartum* respondet Capreolus in 2, d. 26, q. 1 quod, si Deus conferret alicui gratiam sine caritate vel e contra, ille non salvaretur neque condemnaretur, sed Deus specialiter de illo disponeret secundum suum beneplacitum, quia esset casus extraordinarius non comprehensus lege communi.

Secundo respondetur quod ille homo salvaretur, si haberet gratiam sine caritate, quia perfectio caritatis continetur in gratia virtualiter; et si haberet caritatem sine gratia similiter, quia perfectio gratiae se explicat in caritate ut in inclinatione ad finem ultimum, et divina voluntas suppleret defectum habitus quantum ad vitam aeternam.

13. — Ad *quintum* respondetur quod, etsi accidens det aliquod esse formale subjecto, illud est constituendo subjectum aptum ad proxime operandum; non vero dando esse subjecto in esse alicujus naturae, sicut calor facit calidum, non tamen ignem. Et ita licet caritas faciat hominem aptum ad diligendum proxime, non facit ipsum filium Dei, sed praesupponit hoc esse. Et ita est necessaria alia forma realiter distincta quae det hoc esse quod gratia datur.

Ad *confirmationem* jam vidimus ex concilio Tridentino in justificatione gratiam conferri homini.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum

1.— Prima conclusio: Gratia est in essentia animae sicut in subjecto.

Secunda conclusio, ad tertium: **Anima est subjectum gratiae secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturae.**

Tertia conclusio, ad primum: **Sicut ab essentia animae fluunt ejus potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia**

fluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus.

2. — Est *dubium:* **Utrum doctrina divi Thomae vera sit.**

Et *videtur quod non. Primo* gloria est gratia consummata; sed gloria est in intellectu essentialiter: ergo et gratia.

Et *confirmatur.* Gratia perficit animam in ordine ad actum: ergo est in potentia aliqua. Probatur consequentia, quia actus est potentiae et non essentiae; et perfectio debet esse in re perfecta: ergo gratia debet esse in potentia.

Et confirmatur secundo. Quia si gratia esset in essentia animae, posset haec perfectio redundare in intellectum sine eo quod redundaret in voluntatem, et tunc esset meritorius et gratificabilis actus intellectus sine actu voluntatis, quod est falsum.

Et *confirmatur tertio,* quia omnis habitus est in aliqua potentia; sed gratia est habitus: ergo.

3. — *Secundo* arguitur. Potentiae realiter distinguuntur ab anima; et similiter fides et caritas realiter distinguuntur a gratia: ergo est impossibile quod a gratia fluant virtutes in intellectu et voluntate. Probatur consequentia, quia nulla forma neque agens potest causare aliquid in aliquo subjecto realiter distincto nisi per aliquam actionem; sed gratia non est forma activa: ergo non potest producere caritatem et reliquas virtutes in potentiis.

Dices quod producit illas per resultantiam quamdam, sicut potentiae producuntur ab anima. *Contra* nam productio per resultantiam et non per veram actionem non se extendit ad aliud subjectum, sed ad aliquid quod est in ipso subjecto a quo resultat. Ergo productio caritatis per resultantiam non potest fieri a gratia in voluntate, quia voluntas est subjectum realiter distinctum ab anima.

4. — *Tertio* arguitur. Anima non est Deo grata nisi secundum quod convertitur ad illum et est digna remuneratione. Sed converti ad Deum et esse dignam remuneratione non convenit animae nisi ratione liberae voluntatis. Ergo gratia est inhaerens voluntati et non animae.

Et *confirmatur.* Culpa et offensa Dei est in voluntate; sed gratia opponitur illi: ergo est in voluntate. Probatur consequentia, quia opposita habent fieri et esse circa idem.

5. — Sed his non obstantibus, *doctrina divi Thomae verissima est*. Itaque gratia habet esse in anima, non mediante aliquo accidenti nec potentia, quod est subjectari in animae essentia. Et ratio est aperta, quia gratia datur ad hoc quod homo sit filius Dei per participationem; *et non* datur immediate ad operandum: ergo debet esse immediate in anima quae dat esse formale homini, et non in potentiis quae dantur immediate ad operandum. Itaque sicut ipsa anima est principium essendi naturale, gratia, quae est principium essendi supernaturale, debet esse et subjectari in ipsa ut elevet illam ad esse supernaturale. Et praeterea, nam gratia non est habitus operativus immediate, quia nullo modo est virtus 'infusa nec theologica: ergo non est immediate in potentiis. Probatur consequentia, quia solum in potentiis sùnt virtutes et habitus operativi perficientes'illas in suis actibus. Et praeterea, quia peccatum originale ex eo quod est peccatum naturae est in essentia animae: ergo gratia, quia est elevatio naturae ad esse divinum participatum, erit etiam in ipsa anima, quae est principium formale naturae. Ultimo nam, si gratia est in voluntate, ut ait Scotus, ergo virtutes quae sunt in intellectu non fluerent ab illa, quia quae sunt in potentia priori, non dimanant ab eo quod est in potentia posteriori, cujusmodi est voluntas respectu intellectus.' Et ratio divi Thomae in articulo est efficacissima quia, sicut gratia est prior virtutibus, siquidem dimanant virtutes ab illa, ita etiam debet esse in subjecto priori respectu potentiarum in quibus sunt virtutes. Hujusmodi est animae essentia.

6. — Ad *primum* argumentum respondetur quod gloria, quae est beatitude, est actus intellectus essentialiter. Et cum dicitur quod gloria est gratia consummata, sensus est quod gratia est conjuncta actibus visionis et fruitionis beatificae; non vero est sensus quod formaliter et in recto sit operatio alicujus potentiae.

Ad *confirmationem* respondetur quod gratia primo et formatter perficit quoad esse filium Dei, et non quoad meritum et operationem, nisi radicaliter, quatenus ex illa nascuntur virtutes quarum actibus meremur vitam aeternam.

Ad *secundam confirmationem* respondetur quod gratia prius gratificat intellectum quam voluntatem quia, cum sit in essentia animae, illam potentiam prius gratificat quae prius radicatur in anima et in qua natura se prius explicat. Ex eo enim quod anima

est Deo grata, totus homo Deo gratus est, et illa potentia prius quae prius habet esse in essentia animae. Si autem loquamur de gratia non in ordine ad esse gratum, sed secundum rationem radicalem principii meriti, haec radix prius explicat se formaliter in voluntate, quae est potentia motiva omnium aliarum potentiarum; et ita ejus actus primo est meritorius deinde actus aliarum potentiarum. Si autem esset solus intellectus, esset gratus per gratiam existentem in anima, non vero ejus actus esset meritorius, quia deficit actus voluntatis.

Ad *tertiam confirmationem* respondetur quod habitus operativus immediate est in aliqua potentia, non vero habitus non operativus. Gratia autem non est habitus operativus immediate, et ita est in essentia animae.

7. — Ad *secundum* respondetur quod caritas producitur per actionem distinctam ab illa qua producitur gratia, nam ejus productio identificatur cum illa. Et cum caritas realiter distinguatur a gratia, productio ejus distinguitur a productione gratiae et dicitur per resultantiam produci, quia haec productio consequitur ad illam per quam producitur gratia.

Secundo respondetur quod Deus eadem actione qua producit gratiam producit caritatem, et haec actio primo et per se terminatur ad gratiam et secundario ad caritatem; et hoc est caritatem produci per resultantiam, quia per primam actionem ab ipsa gratia resultat caritas. Et bene potest caritas resultare in voluntate quae distinguitur ab anima realiter, quia radicatur voluntas in eadem animae essentia ubi residet gratia, sicut risibilitas, quae est passio corporalis, resultat ab homine in quantitate, quae distinguitur realiter ab ipso. Non enim potest bene inhaerere homini accidens corporale, nisi prius inhaereat quantitati.

8. — Ad *tertium* respondetur quod conversio voluntatis ad Deum non est causa formalis nostrae justificationis et gratificationis, sed tantum dispositiva. Causa vero nostrae justificationis gratia est, quae est participatio formalis divini amoris et luminis divini.

Ad *confirmationem* respondetur quod gratia non opponitur formaliter et per se et directe culpae ratione actus existentis in voluntate, sed ratione maculae relictae ex hujusmodi actu; quae quidem macula directe et primo inficit animae essentiam. De qua

re agitur supra q. 86, a. 2 et infra q. 113, a. 2, ubi solet disputari illa quaestio: an Deus de potentia sua absoluta possit animam gratificare formaliter sine habitu gratiae; et disputat illam magister Zumel in hoc articulo.

9. — Ex dictis in hac quaestione sequitur quid sit gratia. Est enim gratia qualitas animae infusa per quam efficimur consortes naturae divinae. Secunda diffinitio gratiae: Gratia est forma supernaturalis quae confert nobis esse et vitam supernaturalem. Tertio modo diffinitur quod sit ornamentum et vestis animae qua anima pulchra et grata efficitur coram Deo, sicut si in Sponsam Dei et filiam assumatur. Colligitur haec diffinitio ex illo *Isaiae,* 61 (v. 10) : *Gaudens gaudebo in Domino, et exultavit anima mea in Deo meo, quia induit me vestimentis salutis et indumento justitiae circumdedit me, quasi sponsam decoratam corona et quasi sponsam ornatam monilibus.* Quarto modo diffinitur: Gratia est per quam homo acceptatur ad gloriam. Et datur per proprietatem ipsius gratiae haec diffinitio. Nam ex eo quod sumus filii Dei per gratiam, proprietas consequens est acceptatio ad gloriam, et quod simus heredes gloriae, secundum illud Pauli: *Quod si filii, et heredes; heredes quidem Dei, coheredes autem Christi (Rom.,* 8, 17). Quinto modo diffinitur, et est communis : Gratia est qualitas animae per quam reddimur grati et amabiles Deo. Et haec datur per causam formalem, quae praecipue explicat rei quidditatem. Et haec de quaestione.

QUAESTIO CENTESIMAUNDECIMA

De divisione gratiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam

1. — Prima conclusio est affirmativa. Et est ratio, quia est quoddam donum per quod homo conjungitur Deo. Aliud vero est donum per quod unus homo cooperatur alteri ad hoc quod Deo conjungatur. Illud donum dicitur gratia gratum faciens, alterum vero dicitur gratia gratis data.

Secunda conclusio, ad primum : Gratia gratum faciens non effective sed formaliter gratum facit, et per eam homo justificatur et dignus efficitur vocari Deo gratus.

2. — Circa istum articulum adverte quod divus Thomas in 2 *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1 ad primum et alii theologi cum Magistro solent distinguere gratiam in gratiam increatam et gratiam creatam. Vocant autem gratiam divinam voluntatem qua Deus libere et ab aeterno et gratuito antecedenter ad nostra merita vel proprietatem naturae in specie vel in individuo *.....* [charta corrupta] praeparavit media quibus perduceret in vitam aeternam, juxta illud quod habetur *Jerem.*, 31 (v. 3) : *In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans;* et illud *ad Rom.*, 5 (vv. 8-9) : *Commendat caritatem suam in nobis Deus, quia cum inimici essemus... Christus pro nobis mortuus est.* Haec inquam caritas Dei qua ab aeterno diligit hominem dicitur gratia increata, et est causa efficiens gratiae per quam formaliter justificamur et sumus grati Deo. Aliquando etiam gratia unionis divinae natu-

rae cum humana in persona Verbi dicitur increata, quia est ipsa personalitas Verbi data humanae naturae gratis. Gratia vero creata est quae recipitur in membris Christi, et est quoddam accidens et participatio quaedam Dei ordinis supernaturalis; et haec dividitur hic in gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam.

3. — Est *dubium:* Utrum haec sit bona divisio.

Arguitur *primo pro parte negativa* ex illo *ad Rom.*, 6 (v. 23): *Gratia autem Dei vita aeterna;* sed vita aeterna non est gratia gratum faciens neque gratia gratis data: ergo mala divisio.

4. — Arguitur *secundo.* Auxilia Dei supernaturalia quibus homo disponitur ad gratiam justificationis et ipsamet dispositio et auxilia quibus homo perseverat in gratia et virtutes infusae et actus illarum sunt et dicuntur gratia Dei, scilicet dona quaedam supernaturalia quibus Deus ordinat hominem in vitam aeternam. Et tamen non sunt neque gratia gratum faciens neque gratis data. Ergo mala est divisio.

5. — Arguitur *tertio.* Ista divisio non est generis in species neque subjecti in accidentia neque alterius proprietatis divisionis: ergo non est bona divisio. Quod non sit generis in species probatur. Quia in quaest. praecedenti diffinita est gratia habitualis per quam homo efficitur consors divinae naturae: ergo non potest dividi sicut genus in species in gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam, quia unum membrum divisionis non potest esse genus quod ⁂. .....* [charta corrupta] in... ea divisione. Igitur si datur aliud genus quod divid ⁂ .....* genus diffinire et deinde dividere ho. ⁂ .....* ista divisio.

6. — Ad *primum* argumentum respondetur quod gratia dicitur vita aeterna causaliter et radicaliter; et *.....* dicitur gratia consummata quatenus visio beatifica est finis ultimus et consummatio gratiae, non quia formaliter ad invicem sit idem.

7. — Ad *secundum* respondetur quod tam ipsa gloria quam auxilia divina et dispositio ad ipsam et perseverantia in ipsa et virtutes infusae et actus illarum, omnia haec reducuntur ad gratiam gratum facientem, vel quia perficiunt hominem convenienter secundum gratiam gratum facientem, vel quia disponunt recipientem ad gratiam gratum facientem. Ac propterea bona est

divisio, quia intrinsece omnia ilia pertinent ad gratiam per quam homo conjungitur Deo.

8. — Ad *tertium* argumentum respondetur quod haec divisio, si attente consideretur, est analogi nominis in sua analogata. Quemadmodum sanum dicitur analogum respectu animalis in quo formaliter est sanitas intrinseca illi subjecto, et de medicina etiam dicitur sana quatenus est cooperativa ad sanitatem animalis; sic etiam gratia non dicitur univoce de gratia gratum faciente quae est forma qua homo formaliter conjungitur Deo, et de gratia gratis data quae non est forma qua homo conjungitur Deo, sed dumtaxat dicitur gratia quia cooperativa est ad gratiam justificandorum.

Neque valet objectio, quia etiam auxilia quibus homo movetur ad justificationem et sanctitatem a Deo non faciunt formaliter gratum, et nihilominus reducuntur, sicut diximus, ad gratiam gratum facientem: ergo etiam gratia gratis data potest reduci ad gratiam gratum facientem.

Ad hanc objectionem quidam dicunt quod illa auxilia *.....
*

QUAESTIO ŒNTESIMAUNDECÏMA (,)

De divisione gratiae

ARTICULUS PRIMUS

Utram gratia convenienter dividatur in gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam

1. — Concltisio est affirmativa.

Dubitatur an haec divisio sit bona.

Videtur quod non. *Primo* quia justitia originalis fuit gratia non debita homini; et tamen neutra istarum est: ergo. Minor, quod non esset gratis data, patet, quia ordinabatur in bonum habentis. Quod vero non esset gratum faciens patet, quia mansit in Eva simul cum ejus peccato antequam peccaret Adam, nam non erubuit cum esset nuda, qui erat effectus justitiae originalis.

2. — *Secundo.* Gratia unionis sumpta pro conjunctione Verbi ad humanitatem est gratia supernaturalis et creata. Et tamen neutra istarum. Ergo. Major patet, quia est causata a tota Trinitate, ut ait divus Thomas 3 p., q. 3, a. 4 ad tertium. Minor vero probatur, quia illa de se non ordinatur ad aliorum utilitatem: ergo non est gratis data. Et rursus per illam non efficitur humanitas Christi formaliter grata et particeps naturae divinae, quia hic est effectus gratiae justificantis quae alteri formae competere nequit. Ergo.

3. — *Tertio* arguitur. Potestas conferendi sacramenta et consecrandi corpus Christi est gratia. Et neutra istarum. Ergo. Mi-(*)

(*) Integra qu&est. III et art. 1 q. 112, quae desiderantur in commentario bannesiano, supplentur expositione Petri de Herrera ex codice Palentino desumpta.

nor patet, nam est in. peccatoribus et indelebilis propter characterem: ergo non est gratia gratum faciens, quae deletur per peccatum mortalem. Rursus non numeratur inter gratias gratis datas, et datur cuicumque volenti, et recipitur ab homine, et non'habet manifestum effectum. Ergo non est gratia gratis data, quia haec solum datur secundum divisionem voluntatis Dei, et ad manifestationem Spiritus et fidei, per effectum manifestum, ut dicitur *I Cor.*, 13,

Confirmatur. Auxilia supernaturalia ad operandum bonum et perseverandum in illo est gratia. Et non gratum faciens, quia non est habitus, et aliqua manent in peccatore; gratia autem gratum faciens est habitus et non manet cum peccato, ut dictum est. Nec gratia gratis data, quia non ordinantur ad aliorum utilitatem. Ergo.

4. — *Quarto* arguitur. Donum sapientiae secundum eamdem rationem est gratia gratum faciens et gratis data. Ergo haec divisio non est bona. Consequentia patet, quia divisio debet dari per opposita quamvis eadem ratione nequeunt convenire eidem. Antecedens autem probatur. Nam teste divo Thoma 2. 2, q. 45, a. 5, connectitur cum gratia justificante, quod est proprium eorum quae pertinent ad gratiam gratum facientem. Rursus ibidem divus Thomas ait quod secundum gradum altiorem eadem sapientia pertinet ad gratias gratis datas; sed eadem est ratio formalis formae secundum intensiorem vel remisiorem gradum: ergo.

5. — *Quinto* arguitur. Augmentum gratiae et beatitudo sunt gratia; et neutra istarum: ergo praedicta divisio gratiae in gratum facientis et gratis datae non est sufficiens. Major pro prima parte patet, nam gratia aucta est eadem ipsa gratia quae primo fuit infusa: ergo est essentialiter gratia. Pro secunda parte etiam patet, nam *ad Rom.*, 6 (v. 23) dicitur: *Gratia Dei vita aeterna.* Minor vero probatur, nam utraque datur ex meritis: ergo non est gratis data nec gratum faciens, quia haec etiam debet dari gratis, ut dicitur hic ad tertium.

6. — Sed contra est conclusio articuli.

In hoc dubio sunt *tres sententiae. Prima* quod haec divisio est bona, sed non adaequata gratiis hujus vitae. Ita Gabriel Vazquez hic, et probat cum responsione ad tertium.

Secunda est quod divisio est adaequata gratiis hujus vitae, non t alterius. Ita Medina hic, et probat primo argumento.

Tertia est utramque gratiam esse non solum gratis datam, ut hic ait divus Thomas, sed etiam gratum facientem, quia subjectum qua ratione recipit eas terminat supernaturalem dilectionem Dei ut est causa earum, et hoc sufficit ut sit Deo gratum. Ita Valentia hic.

7. — Sed pro explicatione veritatis dico primo: *Gratia supernaturalis collata supposito ut connaturalis ordini gratiae convenienter dividitur in gratiam gratum facientem et gratis datam.* Dixi supematuralis, ut excludam naturam, quam in principio hujus materiae dixi vocari gratiam. Dixi collata supposito, quia gratia unionis non comprehenditur sub hac divisione, ex eo quod est collata naturae, non supposito, cui nulla est facta gratia in tali unione. Et divus Thomas hic ad secundum expresse ait loqui de gratia non debita personae. Dixi connaturalis ordini gratiae ut excludam eamdem gratiam unionis quae pertinet ad superiorem ordinem hypostaticum, et ut excludam apostolatum, quem Paulus *ad Rom., 12* vocat gratiam et potestatem conferendi sacramenta, et alia hujusmodi quae, licet pertineant ex institutione et liberalitate Dei ad ordinem gratiae, non tamen sunt connaturalia tali ordini quasi ei debita; nam sine illis possent homines reduci ad Deum, et ordo gratiae non maneret imperfectus et deficiens, ut patet in angelis.

Quibus suppositis probatur conclusio. *Primo,* nam in scripturis insinuatur ista divisio; nam de gratia gratum faciente dicitur *ad Rom.,* 3 (v. 24) : *Justificati gratis per gratiam ipsius;* et *ad Ephes.,* 1 (v. 6) : *In laudem et gloriam gratiae suae in qua gratificavit nos.* De gratia vero gratis data dicitur *I ad Cor.,* 12 (v. 4) : *Divisiones gratiarum sunt,* etc., et *I Petri,* 4 (v. 10) : *Unusquisque nostrum sicut accepit gratiam illam in alterutrum administrantes. Secundo* probatur. Nam haec divisio datur per intrinseca gratiae : ergo. Antecedens patet, nam de ratione gratiae praedictae est non esse debitam supposito et procedere ex dilectione supernatural! Dei connatural! ordini gratiae, ut dictum est. Sçd gratia gratis data est quae participat primam rationem, gratia vero gratum faciens quae participat utramque, quia etiam procedit ex dilectione simpliciter Dei; et nulla est ex gratiis supradictis

quae non participet aliquam vel utramque istarum rationum. Ergo. *Tertio.* Gratia est quaedam participatio deitatis qua unimur vel assimilamur Deo in eo quod est sibi proprium, ut dictum est. Ergo participamus vel assimilamur Deo quantum ad ejus actum ex gratia gratis data, ut cum participamus cognitionem propheticam vel operationem miraculorum. Si autem participamus ejus naturam modo explicato quaestione praecedenti, vel aliquid ordinatum ad illam, ut sunt virtutes et auxilia supernaturalia quibus disponimur ad gratiam, operamus secundum illam ex gratia gratum faciente: ergo.

8. — Dico secundo: *Gratiae gratis datae non faciunt subjectum simpliciter gratum, sed secundum quid.* Probatur. Nam quaest. praecedenti, a. 3, dubio 2, conci. 3, diximus implicare quod aliquis sit simpliciter gratus modo quo ibi explicuimus, et quod id non habeat formaliter a gratia gratum faciente condistincta contra gratiam gratis datam. Ergo licet gratia gratis data ponat in subjecto aliquid ratione cujus secundum quid sit gratum Deo, non tamen potest facere illum simpliciter gratum, quia non est effectus dilectionis simpliciter Dei nec facit hominem intrinsece dignum vita aeterna et participem naturae divinae, et est composibilis cum peccato mortali, ut statim dicam, quod tamen repugnat esse simul cum gratia gratum faciente, ut dictum est supra.

9.— Dico tertio: *Istae gratiae inter alia differunt tripliciter. Primo,* quia gratia gratum faciens per se primo ordinatur in utilitatem habentis; gratis vero data in utilitatem aliorum. De prima id patet, nam *ad Titum,* 3 (v. 7) dicitur: *Ut justificati gratia ipsius, heredes simus... vitae aeternae.* Esse vero heredem pertinet ad utilitatem ipsius heredis. Et ratio est quia cum illa non sit operativa, sed solum per se primo reddat subjectum formaliter gratum, et effectus formalis formae per se primo pertineat ad subjectum ipsius formae, inde est quod per se primo ordinatur ad bonum ipsius habentis. De secunda etiam id ostendunt testimonia citata conci, prima ex *I Cor., 12,* et *I Petri,* 4, illudque asserit Hieronymus in illud *Matth.* (7, 22) : *Nonne in nomine tuo prophetavimus.* Dixi "per se primo", nam per accidens et secundario gratia gratis data potest ordinari in ornamentum et perfectionem habentis. Ita divus Thomas 2. 2, q. 172, a. 4 ad primum; Gregorius *Homilia 11 Ezechiélis,* et Alensis 3 p., q. 73, memb. 2. Et patet in

beata Virgine, quae habuit omnem illam ornamentationem animae suae, licet nunquam fuerit omnibus illis usa in utilitatem aliorum. Vide de hoc divum Thomam 3 p., q. 27, a. 5 in corpore et ad tertium.

Hinc sequitur gratiam justificantem in omnibus justis esse secundum eamdem rationem, quia confertur ad justificationem eorum, et omnis justificatio est ejusdem rationis. Secundo quia est participatio formalis totius naturae Dei, et haec non potest specie multiplicari, ut dicetur art. sequenti. Gratia vero gratis data non est in omnibus eadem, sed per partes et divisim communicatur membris Ecclesiae, et in diversis secundum diversas species, juxta illud *I ad Cor.,* 12 (v. 11) : *Dividens singulis prout vult.* Ratio est quia illa ordinatur ad aliorum utilitatem, ut reducantur ad Deum, et est participatio specialis actus divini. Possunt autem homines variis mediis reduci ad Deum. Et in eo considerantur diversae rationes actuum et operationum; et ideo eorum participationes possunt specie multiplicari. Rationem autem quare divina providentia divisim conferat istas gratias, explicat eleganter Gregorius *Homilia 10 Ezechielis,* et lib. 28 *Moralium,* cap. 10 et 11. Dixi "membris Ecclesiae", nam ut contra aliquos recentiores ostenditur 3 p., q. 7, a. 7, capiti Christo omnes collatae sunt, immo et ex membris Ecclesiae collatae sunt omnes beatae Virgini, ut solet ostendi 3 p., q. 27, a. 5.

Secunda differentia est quod nulla gratia gratis data ex se est incomposibilis cum peccato mortali, bene autem gratia justificans, ut dictum est. Ita divus Thomas 2. 2, q. 178, a. 2; Clemens lib. 8 *De constitutionibus apostolicis,* cap. 1; Augustinus lib. 13 *Contra Faustum,* cap. 15; Gregorius *Homil. 11 Ezechielis,* et Cassianus *Collatione* 15, cap. 6 et 7. Et probatur. Nam *Matth.,* 7 (v. 23) habentibus gratiam prophetiae, curationum, etc. dixit Christus : *Nunquam novi vos.* Eos vero qui per gratiam sunt Dei, novit Dominus, ut dicitur *II ad Tim.,* 2. Confirmatur, quia *I ad Cor.,* 13, dixit Paulus posse haberi istas gratias sine caritate, et sine illa prophetaverunt Sibyllae, Balaam et Caiphas. Et ratio est, nam istae sunt actus intellectus qui praecedunt caritatem, vel exteriores qui non ordinant mentem hominis infallibiliter ad ultimum finem; gratia vero gratum faciens, ut dictum est supra, opponitur ipsi peccato mortali. Alia vero quae reducuntur ad gratiam gratum facientem,

ut statim dicemus, licet non excludant peccatum, disponunt tamen ad expulsionem, quia ex natura sua disponunt ad gratiam justificantem, quae est incomposihilis cum peccato.

Tertia est quod gratia justificans secundario ordinatur ad actus meritorios, sive interiores, sive exteriores; gratiae vero gratis datae solum ad actus exteriores manifestativos fidei. Ita divus Thomas 3 p., q. 7 a. 7 ad primum. Et ratio est quia gratia gratis data ordinatur ad aliorum utilitatem ut reducantur in Deum; reducuntur autem per actus externos quibus manifestatur fides, quia non cognoscuntur occulta cordis. Gratia vero justificans conjungit nos cum Deo, et est causa virtutum, quae habent actus exteriores et interiores, quibus omnibus ordinamur ad Deum et conjungimur illi. Alias differentias vide in divo Thoma, *ad Romanos,* 1, lect. 3 et in Medina hic.

10. — Ad *primum* ergo Cajetanus 1 p., q. 95, a. 1 censet justitiam originalem esse gratiam gratis datam. Sed contra hoc est primo, quia ordinabatur in bonum habentis, non' in bonum aliorum per actus exteriores. Secundo, quia licet esset supernaturalis possessive, tamen essentialiter erat naturalis, quia non ordinabat hominem ad aliquid simpliciter supernaturale, sed solum ad bonum consonum naturae. Et ideo pertinebat quidem ad dona gratuita ordinis naturae, non vero continetur sub gratia simpliciter et essentialiter supernatural! quae hic dividitur.

11. — Ad *secundum* patet ex prima conclusione, quod illa gratia non est gratia suppositi, sed naturae; et non est connaturalis ordini gratiae, sed hypostatico, et ideo non continetur sub divisione. Vel dicatur quod pertinet ad gratiam gratum facientem, quia est radix vel ratio propter quam naturae humanae in Christo connaturaliter debetur gratia justificans.

12. — Ad *tertium* patet etiam ex prima conclusione illam gratiam non esse connaturalem ordini gratiae, sed ex divina institutione et beneplacito superadditum.

Ad *confirmationem* divus Thomas hic a. 4 ad secundum, et *De veritate* q. 27, a. 5 in corpore et ad 12 reducit ad gratiam justificantem omnes virtutes et auxilia supernaturalia ad bene operandum, et gratias sacramentales secundum id quod addunt ad gratiam habitualem quod est auxilium divinum. Et idem habet Conradus hic a. 2. Unde infert divisionem gratiae in operantem et

cooperantem, in praevenientem et subsequentem, quae sunt divisiones divinorum auxiliorum, esse subdivisionem gratiae gratum facientis, et reduci ad illam, quia ordinantur ad eam adquirendam vel perficiendam.

. Hinc sequitur gratiam analogice analogia ad unum finem dici de gratiis. Nam ad gratiam justificantem ut ad finem ordinantur omnes gratiae gratis datae et omnia auxilia ceteraque dona quae reducuntur ad gratiam gratum facientem. Et quia analogum per se sumptum stat pro principali significato, ideo divus Thomas dicens gratiam justificantem esse habitum, non loquitur de omnibus quae pertinent reductive ad illam, sed de ipsa gratia quae est formalis participatio totius deitatis.

13. — Ad *quartum* distinguo antecedens. Eadem sapientia secundum eamdem rationem, nego antecedens; secundum diversas, transeat antecedens. Cajetanus autem ibidem distinguit has rationes, quia inquit, donum sapientiae, si augeatur intensive, pertinet ad gratiam justificantem; si vero extensive per cognitionem diversorum objectorum, pertinet ad gratias gratis datas, quia sic ordinatur ad salutem aliorum.

Sed contra hoc est quod extensiva cognitio sapientiae de se non ordinatur ad actum exteriorem manifestativum fidei, quod requiritur ut sit gratia gratis data. Secundo augmentum extensivum in dono scientiae vel intellectus non facit illa dona esse gratias gratis datas: ergo nec sapientiam. Tertio quia alias deberet assignari nova gratia gratis data praeter eas quas numerabimus art. 4, nam sapientia extensive aucta non est aliqua earum quae ibi recensentur.

Respondetur ergo divum Thomam ibi inter gratias gratis datas non numerasse sapientiam secundum se, quovis modo augeatur, sed sermonem sapientiae. Unde in fine illius articuli dixit quod sapientiae gradus secundum quem potest quis altiora mysteria aliis manifestare, scilicet sermone praedito, pertinet ad gratias gratis datas. Vide quae dicemus art. 4.

14. — Ad *quintum* nego minorem. Ad probationem, divus Thomas infra, q. 114, a. 5 ad secundum respondet quod satis est si gratis detur primum principium merendi augmentum gratiae et beatitudinem. De quo ibi latius.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem

1. — Conclusio est: Gratia sumpta pro auxilio actuali et pro gratia habituali convenienter dividitur in operantem et cooperantem.

Dubitatur an doctrina hujus articuli sit vera.

Videtur quod non. *Primo* quia gratia sumpta pro auxilio et pro gratia habituali est accidens inhaerens subjecto, et non per se subsistens, ut patet. Ergo non habet operationem sine concursu sui subjecti; et per consequens nulla gratia est operans quin etiam sit cooperans. Probatur consequentia, quia gratia cooperans est quae habet operationem concurrente subjecto ad illam. Ergo si nullam habet operationem per se sine concursu sui subjecti, nulla est operans, sed omnis cooperans.

Dices cum divo Thoma hic ad secundum et in 2, d. 26, q. 1, a. 5 ad sextum, et Soto lib. 1. *De natura et gratia,* cap. 16, gratiam operantem non habere operationem sine concursu subjecti, sed ejus essentiam in homine consistere ut praeveniat liberum arbitrium et moveat illud ad operandum. Et quia illud se habet ut motum et obsequens motioni gratiae, ideo gratia dicitur operans, non quia operetur sine libero arbitrio.

Sed contra hoc est quia, si haec explicatio esset vera, sequeretur e contra nullam gratiam esse cooperantem, sed omne opus bonum provenire a gratia operante, respectu cujus voluntas se habet ut mota et applicata a Deo per auxilium supernaturale, et respectu cujus Deus se habet ut movens et applicans voluntatem per gratiam et incipiens tale opus, ut ex divo Augustino probat divus Thomas hic in argumento *Sed contra.* Sed ita se habent Deus et voluntas in omni opere supernatural!. Ergo. Minor patet nam voluntas no se applicat ad illud virtute propria, neque incipit illud ex sua naturali facultate, sed Deus est qui suo auxilio incipit illud et sua gratia praeveniente praedeterminat voluntatem ad illud, ut docet multoties Augustinus *Tractatu septuagesimosecundo in Joannem,* et libro primo *Contra duas epistolas pe-*

lagianorum, cap. 19, et lib. 2, cap. 8, et lib. *De gratia et libero arbitrio,* cap. 16 et 17.

2. — *Secundo* arguitur et probatur falsum esse quod ait divus Thomas, gratiam operantem esse qua Deus movet mentem ad actum intensiorem voluntatis, in quo voluntas se habet ut mota, et quod hoc praesertim contingit quando voluntas incipit velle bonum quae prius volebat malum.

Contra hoc sic arguitur: Multae hujusmodi voluntates sunt a gratia subséquente: ergo et a gratia coopérante. Consequentia patet, nam art. sequenti docebimus ex divo Thoma gratiam subsequentem esse cooperantem. Antecedens vero est divi Thomae in eodem articulo, ubi ait quod animam sanatam per gratiam velle bonum, est effectus gratiae subsequentis. Ergo volitio prima quam habet anima sanata per gratiam quae prius volebat malum, est effectus gratiae subsequentis.

Confirmatur dupliciter. Primo. Primus actus ejus qui convertitur et prima volitio illius potest esse meritoria beatitudinis, ut dicemus q. 112, a. 2 dubio 2, conclusione 1. Ergo est a gratia coopérante. Probo consequentiam. Nam actus meritorius est effectus gratiae cooperantis, ut docent Ambrosius *De vocatione gentium,* lib. 2, cap. 9, et divus Thomas in introductione quaest. 114 infra et hic dum ait, actum meritorium esse effectum gratiae habitualis ut est cooperans.

Secundo. Quia alias, omnes actus supernaturales quos sine praevia consultatione in quocumque negotio habuerit homo primos, erunt a gratia operante. Consequens est falsum, nam illi etiam sunt meritorii, ut patebit in actibus quos statim referemus. Ergo. Sequela patet, nam gratia operans datur ad actus in quibus homo non se movet, sed movetur a Deo. Sed in similibus primis actibus non se movet homo, quia non se applicat ad illos ex praecedenti consultatione, sed applicatur a Deo, ut patet in primo actu angelorum, in quo moti sunt a Deo, quia non habuerunt actum priorem in cujus virtute se possent movere ad illud. Ergo. Idem est de primo actu Adami et Christi.

3. — *Tertio.* Omnis actus gratiae operantis est actus intellectus omnino praeveniens libertatem. Ergo non est actus ille quo primo voluntas incipit velle bonum et movetur a Deo, ut vult divus Thomas. Antecedens patet. Nam divus Augustinus solum vo-

cationem ad fidem vel sanctam cogitationem aut bonam inspirationem, quae sunt actus intellectus, ait esse a Deo vel a gratia operante, ut patet lib. 1 *De praedestinatione sanctorum,* cap. 19, et lib. 1 *Ad Simplicianum,* q. 2 in medio, et lib. *De spiritu et littera,* cap. 34, in *Enchiridione,* cap. 32, *De ecclesiasticis dogmatibus,* cap. 21, et epist. 107; quibus in locis docet Deum operari in nobis, per internam quamdam et altissimam vocationem, nostram volitionem, et ratione illius incipere opera nostra, et quod ideo nostrum opus bonum *non est currentis neque volentis, sed Dei miserentis (Rom.,* 9, 16), quia per talem vocationem quam Deus causât sine nostro morali consensu, movet et applicat voluntatem ad volendum bonum.

Confirmatur. Quilibet actus voluntatis, quamvis primus, etiam in eo qui incipit velle bonum, cum antea voluisset malum, est consensus in objectum bonum propositum per sanctam cogitationem praecedentem. Ergo est a gratia coopérante. Antecedens patet. Nam omnis volitio alicujus objecti propositi per intellectum, etiam est consensus quo voluntas vult et consentit se velle tale actum. De quo vide Cajetanum supra q. 16, a. 4. Ergo prima volitio supernaturalis et bona qua quis incipit velle bonum est consensus in bonam cogitationem, id est, in objectum propositum per illam. Consequentia vero probatur *tripliciter. Primo* quia Tridentinum, sess. 6, cap. 5 refert in gratiam adjuvantem et cooperantem consensum gratiae excitantis. *Secundo* quia concilium Arausicanum secundum, can. 9, desumpto ex sententia divi Augustini, ait: "Quoties bonum operamur, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur^ operatur." Ergo Deus nobiscum operatur bonum illum primum consensum quem operamur, quod est illum esse a gratia coopérante. *Tertio* quia Augustinus lib. *De ecclesiasticis dogmatibus,* cap. 21 docet differre inter vocationem et consensum in illam, quod vocatio est a Deo operante, consensus autem a nobis, cum auxilio divinae gratiae, quod est esse a gratia coopérante. Alias non distinguerentur, quia utrumque esset a Deo per se operante.

4. — *Quarto,* sequitur ex doctrina articuli, ad primum actum caritatis ejus qui justificatur requiri quinque rationes gratiae. Consequens est falsum. Ergo. Minor patet quia alias, nullum esset auxilium efficax et sufficiens ad talem actum, cujus contrarium

ostendetur sequenti [art.] et in materia de auxiliis. Etenim teste divo Thoma *De veritate,* q. 27, a. 5, illud quod est sufficiens ad aliquid est unum tantum. Alias si multa essent, vel nullum esset sufficiens, vel multa superfluerent. Sequela vero patet, nam in tali actu reperiuntur quinque conditiones pro quarum singulis requiruntur singulae gratiae. Prima est moralis determinatio qua Deus per sanctam cogitationem applicat voluntatem ad illum moraliter; et pro hac requiritur gratia operans moralis, scilicet sancta cogitatio. Secunda est physica determinatio voluntatis ad talem actum eliciendum, ut ostenditur in materia de auxiliis; et pro hac requiritur auxilium physicum gratiae operantis quo physice determinetur voluntas ad illum, quia ipsa non se physice determinat, sed debet determinari a Deo per auxilium physicum praedeterminativum. Tertia est quia voluntate jam physice determinata, ipsa physice concurrit et elicit talem actum; et respectu hujus requiritur etiam gratia physica cooperans, quia voluntas non elicit illum sua naturali virtute, sed operando simul cum auxilio divinae gratiae. Quarta est moralis quaedam determinatio qua voluntas ut causa secunda se determinat ad talem actum et consentit in illum; alias enim ille non esset liber, sicut actus amoris beatifici non est liber, quia voluntas nec secundario se ad illum determinat. Et cum voluntas non se possit secundario determinare ad illum virtute naturali, sed virtute gratiae cooperando illi, sequitur pro tali determinatione ponendam esse aliam gratiam cooperantem, non physicam, sed moralem, ut sit ejusdem ordinis cum tali determinatione. Quinta est ratio meritorii quae ibi reperitur; et pro illa certum est requiri gratiam justificantem. Ergo.

5. — *Ultimo* arguitur contra secundam partem conclusionis. Nam remissio culpae est a gratia coopérante. Ergo et justificatio quae, ut patet infra q. 113, a. 1, est idem cum remissione culpae. Antecedens patet, nam teste divo Thoma 3 p., q. 85, a. 2 ad tertium, expulsio peccati vel remissio culpae est effectus actus poenitentiae. Ille enim effective expellit peccatum, ut ibi ostenditur, et per consequens est a gratia coopérante quia, teste divo Thoma hic ad secundum, ut sit a gratia coopérante, satis est quod effective causetur nostris actibus.

Confirmatur dupliciter. Primo justificatio est effectus moralis nostrorum meritorum de congruo: ergo est a gratia coopérante.

Teste enim divo Thoma hie ad secundum, quod est effectus nostrorum actuum, est a gratia coopérante. Antecedens vero asseritur ab Augustino epist. 89, q. 4, et *Tractatu* 44 in Joannem, et Psalmo 50; Hieronymo, lib. 2 *Contra pelagianos;* Ambrosio, sermone 6 *De oratione dominica,* et aliis multis quae adducit Vega, lib. 8 *In concilium,* cap. 7, et q. 7 *De justificatione.* De quo etiam vide quae diximus q. 109, a. 6, dub. 4. *Secundo* quia Ambrosius Psalmo 43 ait quod homo est sibi lumen innocentiae et auctor gratiae. Ergo gratia et formalis ejus effectus, scilicet justificatio, causatur a nobis, et per consequens pertinet ad gratiam cooperantem.

6. — Sed contra est divus Thomas et ejus conclusio.

In hoc dubio non omnes conveniunt in utraque parte conclusionis divi Thomae. A *secunda* enim parte dissentiunt Vega libi *In Concilium,* cap. 13; Bellarminus, lib. 1 *De gratia et lib. arbitrio,* cap. 14, convictus argumento primo divi Thomae hic, et Gabriel Vazquez hic, disp. 185, cap. 9, num. '42, et 1 p., disp. 88, cap. 2 convictus prima confirmatione nostri primi argumenti; qui omnes sentiunt gratiam habitualem non posse esse operantem, nec. justificationem esse a gratia operante. A *prima* etiam parte conclusionis dissentiunt theologi, et inter eos invenio *quatuor sententias* dissonas a quinta divi Thomae.

Prima est gratiam operantem non esse aliquod donum Dei nobis intrinsecum, sed extrinsecum beneplacitum Dei quod nos movet ad operandum. Ita Durandus in 2, d. 26, q. 3.

Secunda est gratiam operantem esse quamlibet operationem nostram supernaturalem ut causatam a Deo, cooperantem vero esse eamdem operationem nostram ut producitur a nobis tamquam a causa secunda subordinata Deo. Ita Ægidius in 2, d. 26, a. 2, q. 3; et id tenentur asserere qui in materia de auxiliis referunt sentire auxilia Dei esse nostras operationes ut procedunt a Deo. Sentiuntque idem ex parte Vazquez et Vega, qui tenent aliquas operationes nostras esse gratiam operantem.

Tertia est motus et actiones nostras bonas supernaturales indeliberatas esse gratiam operantem vel effectus illius, quia nos non elicimus nec causamus illas, sed Deus per se ipsum causât eas et infundit nostris potentiis; cooperantem vero gratiam esse principium nostrorum operationum deliberatarum, quo mediante nos producimus illas et movemus nos ad illas ex intentione finis

praeconcepti per actionem indeliberatam. Ita Vega, lib. 6 *In Concilium,* cap. 8.

Quarta est omnem volitionem bonam etiam supernaturalem esse a gratia coopérante; gratiam vero operantem solum esse in sancta cogitatione quo quis subito ante omnem libertatem incitatur ad bonum vel deterretur a malo. Ita Gabriel Vazquez hic, disp. 185, cap. 6 et 7, et 1 p., disp. 86, cap. 6 et 7. Et licet in ppaedicto cap. 6, num. 20 et 24 dicat motum subitum voluntatis ortum ex illa sancta cogitatione ante omnem libertatem pertinere ad gratiam operantem, tamen cap. 7, num. 27 et 29 censet gratiam operantem consistere in sola vocatione. Et id probat quia Tridentinum, sess. 6, cap. 5 solam vocationem ait esse a gratia praeveniente, id est operante, et quia Augustinus solam 'vocationem vocat gratiam operantem. Adducitque pro hac sententia Castro, verbo *Gratia,* haeresi prima.

Quinta, sententia divi Thomae, consistit in *duobus. Primum* est quod gratia sumpta pro auxilio est operans quando movet ad actum interiorem voluntatis respectu cujus voluntas est tantum mota; cooperans vero quae movet ad actum exteriorem respectu cujus voluntas se movet. *Secundum* est quod gratia ut significat donum habituale dicitur operans quatenus justificat vel sanat animam; cooperans vero quatenus est radix actus meritorii qui procedit ab illa et a libero arbitrio. Primam autem partem hujus sententiae *diversimode- explicatur* a theologis. *Prima explicatio* est divum Thomam loqui universaliter de omni actu interiori et immanenti voluntatis quod sit a gratia operante, a coopérante vero ceteri alii actus exteriores. Ita insinuat divus Thomas in 2, d. 26, q. 1, a. 5, et Augustinus, lib. *De gratia et lib. arbitrio,* cap. 17 dicens Deum operari in nobis quando dat ut velimus; cooperari vero nobiscum cum facimus, etc. (1). *Secunda* est a gratia operante esse actum interiorem qui est inefficax et conditionatus non pertingens usque ad exteriorem executionem ; exteriorem vero qui est a coopérante esse actum efficacem et absolutum etiam voluntatis, qui ducit usque ad exteriorem executionem. Hanc explicationem refert Bellarminus ubi supra. *Tertia* est Cajetani hic, divum Thomam hic loqui de actu interiori ut est meritorius formaliter, et

(1) S. AtrcusT., *De grot, et lib. arb.,* c. 17. TVTT. 44, 901.

intelligere illam esse gratiam cooperantem quae est principium actus meritorii procedentis ab anima habente jam gratiam habitualem qua possit mereri, vel habente alium actum priorem meritorium in cujus virtute possit movere se ad eliciendum secundum actum meritorium. Gratiam vero operantem esse ipsam habitualem quae constituit animam potentem mereri ut reddit illam gratam, vel esse actuale auxilium Dei ad primum actum meritorium interiorem qui nec procedit ex habitu gratiae nec ex alio priori actu meritorio. Nam tunc voluntas non se poterit movere ad istam actionem actus meritorii ut sic, quia non habet principium ratione cujus se possit reducere ad talem actum ut sic, sed ad illum movebitur a Deo. *Quarta* est quod aliud est voluntatem aliquid velle, et aliud est voluntatem applicari et determinari ad volendum. Quia licet volitio et applicatio voluntatis ad volendum sint realiter idem actus, distinguuntur tamen formaliter, et voluntas respectu volitionis eliciendae habet se active, passive tamen determinatur et applicatur a Deo ad talem vplitionem eliciendam, ut disputatur supra q. 9, a. 4, et in materia de auxiliis. Quo supposito ait ista sententia, gratiam cooperantem esse auxilium collatum ad eliciendam volitionem; operantem vero esse auxilium quo voluntas vel alia potentia applicatur et determinatur ad eliciendum suum actum. Ita Conradus hic et Gregorius; Capreolus in 2, d. 28, q. unica ad 12 contra secundam.

Prima est per actum interiorem ad quem voluntas non se movet, sed movetur a Deo, intelligere divus Thomas intentionem finis; volitionem autem mediorum ad quam voluntas se movet intelligi per actum exteriorem. Et tunc sensus divi Thomae est gratiam operantem esse auxilium quo elicimus intentionem finis ad quam voluntas non se movet, sed movetur a Deo; cooperantem vero gratiam esse auxilium quo elicimus quamcumque volitionem mediorum ad quam voluntas se movet, sive illa sit actus immanens in intellectu et voluntate, sive transiens et potentiae exterioris. Ita insinuat divus Thomas in 2 *ad Hannibaldum,* d. 26, q. unica, a. 4, et sequuntur illum Soto ubi supra, Cajetanus, Medina, Zumel et Valentia hic, Bellarminus ubi supra, Driedo lib. 2 *De gratia et lib. arbitrio,* tract. 10, cap. 2, et Ruardus Tapper, a. 7.

7. — Sed pro explicatione dico **primo:** *Distinctio gratiae in operantem et cooperantem non habetur expressa in scripturis,*

colligitur tamen ex illis et conciliis, et habetur in sanctis patribus, potestque adaptari gratiae habituali. Prima pars conclusionis patet, quia scriptura nomine operantis intelligit auxilia utriusque gratiae. Nam *Is.,* 26, et *I ad Cor.,* 12, dicitur Deum omnia illa operari; et *ad Phil.,* 2 (v. 13) de omnibus illis dicitur, *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere.* Et tamen, ut postea dicemus, primum pertinet ad gratiam operantem, secundum ad cooperantem. Nomine etiam cooperationis comprehenduntur in scriptura ambae gratiae. *Ad Rom.* enim 8 (v. 28) dicitur: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Ita Augustinus lib. *De correptione et gratia,* cap. 9 in fine, et Glossa interlinearis et Cajetanus ibi„ qui explicat hoc de omnibus espectantibus ad justos, a quacumque gratia proveniat, sive ab operante, vel coopérante.

Secunda pars conclusionis patet, nam *I ad Cor.,* 15 (v. 10) dicitur: *Plus omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum. Ex* quo loco Augustinus lib. *De gratia et lib. arbitrio,* cap. 5, colligit gratiam cooperantem quae operabatur simul cum Apostolo. Et Marci ultimo dicitur, *Domino coopérante.* Et in concilio Arausicano secundo insinuatur ista distinctio: gratia operans qua Deus operatur in nobis, cooperans vero qua operatur nobiscum. Unde can. 9 ait: "Quoties bonum operamur, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur." Et can. 20, desumpto ex Augustino, lib. 2 *Contra duas epistolas pelagianorum,* cap. 8, et in Tridentino, sess. 6, cap. 5, insinuatur eadem distinctio, docentque illam Augustinus in locis citatis, et lib. *De gratia et lib. arbitrio,* cap 17, et *De spiritu et littera,* cap. 34, et lib. *De gratia Christi,* cap. 44 et 45; Ambrosius, lib. 2 in Lucam, cap. 12 et 2 *De vocatione gentium,* cap. 9, et ibi Prosper; Gregorius, lib. 16 *Moralium,* cap. 10 et 11; Anselmus *I ad Cor.,* 15, et Bernardus, lib. *De gratia et lib. arbitrio,* circa finem.

Tertia vero *pars* probatur. *[Primo],* nam Augustinus, lib. 3 *Hypomnesticon* circa principium ait: "Praevenitur homo medicina, id est gratia Christi, ut sanetur et reparetur" (1). Loquitur ibi Augustinus de gratia habituali, non de auxilio actuali aut sancta cogitatione quae manent in peccatore et infideli et non sanant hominem neque restituunt ad statum ante peccatum, quod

(1) Pseudo-August., *Hypognopti^&n,* l. 3, c. 5. ML 45, 1.625.

requiritur ad reparationem, quia sola gratia justificans est quae sanat et reparat hominem. Sed de illa dicit Augustinus quod est praeveniens: ergo operans. Dicemus enim art. sequenti esse gratiam operantem quae est omnino praeveniens. *Secundo,* illa est gratia operans, cujus effectus nostris actibus nos non producimus effective et respectu cujus producendi non habemus principium sufficiens. Sed talis est justificatio, quae est effectus gratiae habitualis. Ergo. *Tertio.* Justificatio est effectus gratiae gratum facientis; et non cooperantis, quia non producimus illam effective nostris actibus: ergo operantis. Diximus enim art. praecedenti gratiam gratum, facientem dividi in operantem et cooperantem, et per consequens, si justificatio est effectus gratiae gratum facientis, et non cooperantis, debet esse effectus gratiae operantis, non effective ut objicit Bellarminus, sed formaliter ut explicat divus Thomas hic ad primum et in 2, d. 26, q. 1, a. 5 ad secundum et tertium, et in 2 *ad Hannibaldum* ubi supra ad secundum.

Dices: justificatio est effectus noster. Dicitur enim ad *Phil.,* 2 (v. 12): *Cum metu et tremore salutem vestram operamini;* et in scriptura dicitur saepe hominem se justificare: ergo est effectus gratiae cooperantis. Sed *respondetur* Paulum loqui de operibus bonis quibus disponimur ad gratiam vel conservamus eam. Nam ideo subditur ratio talis metus, quia Deus est *qui operatur velle et perficere.* Ita Cajetanus ibi. Ad aliud vero dicetur q. 112, a. 1 ad confirmationem primi.

8. — Dico secundo: *Gratia operans non est voluntas increata Del et beneplacitum ejus, nec nostra operatio ut procedit a Deo tamquam a prima causa, neque aliqua operatio quam Deus se solo causai in nobis sine aliquo concursu nostrarum potentiarum. Prima pars* probatur. Nam gratia operans continetur sub gratia justificante, ut dictum est art. praecedenti. Illa autem, ut ibi diximus, est gratia creata. Ergo voluntas et beneplacitum Dei, quae est gratia increata, non est operans gratia de qua hic loquimur. *Secundo.* Nam gratia operans est aliquod donum nobis collatum: ergo non est voluntas increata Dei manens in ipso. Antecedens est Augustini in *Dnchiridione,* cap. 32; *De praedestinatione sanctorum,* cap. 70; Gregorii, 2 *Moralium,* cap. 10; Fulgentii, lib. 2 *Ad Monimum,* cap. 9, et videtur esse Pauli *II ad Tim.,* 1 (v. 9) ubi ait: *Qui vocavit nos,* etc., *secundum suam gratiam quae data*

est nobis in Christo Jesu. Loquitur autem de gratia operante, cujus effectus est vocatio. Et ratione probatur. Nam teste divo Thoma hic ad quartum, gratia operans est eadem ac cooperans. Sed cooperans, ut adversarii sentiunt, est donum nobis collatum. Ergo et operans. *Tertio*. Vocatio et conversio atque justificatio sunt effectus gratiae operantis, ut habet Augustinus, lib. *De gratia et lib. arbitrio,* cap. 5 et 3 *Hypomnesticon* circa principium. Ergo illa est aliquod donum supernaturale nobis intrinsecum. Consequentia patet, quia alias, darentur in nobis tales effectus supernaturales intrinsece sine causa supernatural! intrinseca, quae est gratia operans.

Secunda pars conclusionis ostenditur in materia de auxiliis, ubi demonstratur gratiam sumptam pro auxilio esse quamdam vim activam constituentem potentiam in ultima et commensurata actualitate, in cujus vi possit elicere operationem quantum ad suam actualitatem secundam; et per consequens gratia operans sumpta pro auxilio debet esse vis constituens potentiam in ultima et perfecta actualitate actus primi in cujus virtute eliciatur operatio. Ergo non est ipsa operatio; distinguuntur enim operatio et ejus principium. *Secundo,* datur auxilium sufficiens gratiae operantis sine omni actu. Ergo illa non est actus. Antecedens ostendetur infra. Nam saepe homo peccat ex eo quod habens auxilium ad suam conversionem non convertitur. Tale autem auxilium, teste Augustino *De gratia et lib. arbitrio,* cap. 5 est gratiae operantis. *Tertio*. Prius quam potentia eliciat operationem pertinentem ad gratiam operantem, v. gr., primam volitionem boni, debet esse in actu primo per aliquam formam supernaturalem activam ratione cujus possit illam elicere. Sed non est in actu per ipsam operationem ut procedit a Deo, quia ut sic habet rationem effectus, et non principii activi, quod debet distingui ab ipso effectu. Ergo.

Tertia tandem *pars* conclusionis est divi Augustini, lib. 1 *Ad Simplicianum,* q. 2, et lib. 2 *Contra duas epistolas pelagianorum,* cap. 8, et lib. *De correptione et gratia,* cap. 7, et Bernardi, lib. *De gratia et lib. arbitrio,* qui docent actus nostros provenientes a gratia esse Dei et nostros, et quod ita filii Dei moventur ad illos ab Spiritu Sancto, quod etiam ipsi se movent ad illos et producunt eos. *Secundo* probatur. Impossibile est tales actus produci a Deo immediate ut a causa prima. Ergo. Antecedens patet, nam de

ratione talium actuum ut sunt immanentes et distinguuntur a transeuntibus est quod sint perfectiones sui agentis. Ita Aristoteles 9 *Metaphysicorum,* text. 16. Et quod non requirant nisi unam potentiam quae simul sit elicitiva et receptiva illorum. Ita divus Thomas *De potentia,* q. 9, a. 9 ad quartum. Et quod sint vitales, et per consequens a principio radicali vitae. Et tandem quod elicere tales operationes sit simul agere et pati. Ita Cajetanus 1 p., q. 79, a. 2. Sed si Deus se solo produceret illas in nobis, illae non essent perfectiones Dei producentis eas, et requirerent duas potentias, alteram activam in Deo, alteram receptivam in nobis, et Deum elicere illas non esset simul agere et pati illum ab eis, neque procederent a principio radicali vitae. Ergo. *Tertio* probatur ratione divi Thomae 2. 2, q. 23, a. 2. De ratione actus amoris est esse voluntarium et per consequens a principio intrinseco. Ergo prima volitio boni quae pertinet ad gratiam operantem debet esse â principio intrinseco, et non causata a solo Deo principio extrinseco et infusa nobis.

9. — Dico tertio: *Gratia operans non est sola vocatio.* Probatur. Volitio credendi, teste Augustino, lib. *De spiritu et littera,* est a gratia operante, et similiter conversio peccatoris, ut habet idem lib. *De grat. et lib. arb.,* cap. 5. Et tamen sunt' actus distincti a vocatione. Ergo. *Secundo.* In Arausicano 2, can. 9 dicitur, "quoties bona operamur, Deus operatur in nobis", id est, gratia datur operans, ut concedit Vazquez. Ergo illa non reperitur in sola vocatione. *Tertio.* Nam ibidem can. 20 et in Augustino 2 *Contra duas epistolas pelagianorum* dicitur multa bona fieri in homine quae non facit homo, quo, teste eodem Vazquez, significatur gratia operans. Ergo illa non reperitur solum in vocatione, sed in aliis multis bonis quae fiunt in homine. *Quarto.* Augustinus, lib. *De gratia et lib. arb.,* cap. 17 et lib. 4 *Ad Simplicianum,* q. 2, docet Deum solum operari ut velimus, nam ideo dicit Paulus *ad Phil.,* 2 quod Deus operatur velle in nobis. Sed quod operatur solus Deus in nobis pertinet ad gratiam operantem, ut admittit Vazquez. Ergo. Circa haec argumenta videnda sunt quae dicemus in 2 parte quintae conclusionis. *Quinto.* Nam licet prima vocatio sit initium morale omnium nostrorum bonorum operum supernaturalium, non tamen est initium physicum eorum. Ergo respectu eorum debemus ponere gratiam operantem physicam, quae sit principium

eorum distinctum a vocatione. Declarator hoc. Nam teste Augustino, lib. *De spiritu et littera,* cap. 34, et Prospero et Ambrosio, lib. 2 *De vocatione gentium,* cap. 9, Deus saepe movet hominem moraliter ad bonum exhortatione, terrore vel miraculis, etc. Ceterum sola ista motio moralis non sufficit ad eliciendum actum supernaturalem amoris vel conversionis. V. gr., audita eadem praedicatione, non omnes conversi sunt vel amaverunt Deum, sed illi quibus propter talem praedicationem auditam per speciale auxilium physicum aperuit aures cordis, ut dicitur *Actorum,* 16. Ratio est quia, posita tali praedicatione vel vocatione interiori in intellectu, voluntas manet cum sola virtute naturali. Ergo ut possit elicere actum supernaturalem, qui necessario debet procedere a principio supernaturali, et ut applicetur ad illum eliciendum, requiritur alia gratia physice operans, cujus est applicare potentiam ad actum supernaturalem; et per consequens datur alia gratia operans praeter vocationem. Ostendetur hoc clarius in materia de auxiliis. Interim vide Augustinum, lib. *De gratia Christi,* cap. 24, 44 et 45; Ambrosium, lib. 10 in Lucam, cap. 96, et divum Thomam quodl. 1, a. 7.

10. — Dico quarto: *Gratia operans sumpta pro auœilio Dei non requiritur ad, omnem rationem actus boni interioris supernaturalis, nec solum ad actus indeliberatos, nec sufficit ad constituendum hominem in esse vel statu meritorio. Prima pars* conclusionis patet. Nam actus interiores virtutum saepe sunt meritorii: ergo ut sic debent esse a gratia coopérante, non operante, diximus enim meritum esse effectum gratiae cooperantis. *Secundo.* Actus interiores virtutum moralium saepe sunt liberi et imperati ab intentione finis, utpote qui sunt volitiones mediorum. Ergo movemus nos ad illos ut sic ex praecedente intentione finis, et per consequens ut sic sunt a gratia coopérante, quae ponitur pro actibus respectu quorum homo se movet ex praecedente volitione finis. Tandem Augustinus *De gratia et lib. arbitrio,* cap. 17, et *De ecclesiasticis dogmatibus,* cap. 21; Ambrosius, lib. 2 *De vocatione gentium,* cap. 9, et Bernardus, lib. *De gratia et lib. arbitrio* circa finem, admittunt actum interiorem voluntatis et consensum nostrum esse a gratia operante.

Secunda pars conclusionis probatur. Nam dictum est a gratia operante provenire voluntatem credendi et conversionem ad Deum.

Sed isti sunt actus absoluti et efficaces. Ergo. *Secundo.* In omni operatione bona reperitur gratia operans, ut dicetur conclusione 5; et tamen non omnis est conditionalis: ergo. *Tertio.* Idem actus non potest esse simul conditionalis et absolutus, inefficax et efficax. Et tamen potest esse simul a gratia operante et coopérante, ut statim dicetur. Ergo gratia operans non ponitur solum pro actibus conditionalibus et cooperans pro absolutis. *Confirmatur.* Ex praecedente volitione finis potest quis movere se ad actum conditionalem, ut ex amore Dei posset quis habere hunc actum, velle non peccasse si esset possibile. Sed gratia, operans non ponitur pro actibus ad quos se movet homo ex praevolitione finis. Ergo.

Tertia pars conclusionis probatur. Quia auxilium actuale sine gratia habituali non reddit hominem simpliciter gratum: ergo nec constituit statum merendi qui, ut disputatur in materia de merito, debet supponere subjectum gratum. Antecedens ostendit Augustinus libro *De gratia et lib. arbitrio,* cap. 5, docens Paulum habuisse tale auxilium et gratiam operantem ad suam conversionem sine aliquo statu merendi. Et patet ratione, quia peccator non est in statu merendi; et tamen habet gratiam operantem ex qua provenit voluntas credendi et suae conversionis: ergo. Debet ergo explicari Cajetanus qui contrarium sentit de auxilio actuali, quod est ipsa gratia habitualis ut est in actuali infusione. Docet enim ipse Cajetanus infra q. 113, a. 3 ad secundum ipsam gratiam habitualem ut est in actuali infundi, habere rationem auxilii actualis, ex quo proveniunt motus in Deum et in peccatum. Et de hoc auxilio certum est constituere hominem in statu meritorio, quia gratificat illum simpliciter, quod non habent cetera auxilia actualia.

11. — Dico quinto: *Gratia operans physica est actuale auxilium Dei praedeterminans voluntatem ad suum actum quando ipsa non est determinata, vel applicans et determinans animam vel ceteras potentias ad suos actus prius natura quam voluntas applicet se vel illas ad suos actus.* Dixi gratia physica, nam gratia operans moralis potest esse sancta cogitatio, vocatio exterior, praedicatio aut visio miraculi, per quem Deus ante omnem voluntatem hominis et ejus cooperationem excitat eum ad bonum, proponendo illi objectum. Ceterum quia potentia nostrae voluntatis physice applicatur ad eliciendum actum supernaturalem, et talem applicationem aliquando non potest habere a se ut in volitione finis, et

nunquam potest habere illam a se primo, quia non potest esse prima causa physica talis applicationis, ideo oportet assignare gratiam physicam operantem qua media Deus operetur talem applicationem, vel solus, ut in primo actu voluntatis, vel prius natura quam ipsa voluntas, ut in ceteris actibus subsequentibus.

Pro hujus ergo declaratione *duo suppono. Primum* ex divo Thoma et Cajetano hic et supra q. 9, *a.* 4, scilicet voluntatem non se applicare aut determinare ad voiitionem finis ut sic, sed ad illam applicari a Deo solo. Probatur. Voluntas non praemovet se ad talem voiitionem ex praevolitione alterius finis: ergo non applicat et determinat se ad illam, sed applicatur ut mota a Deo. Antecedens patet, quia finis ut sic non est volitus ex volitione alterius finis praecedentis, nam mediorum proprium est esse volita ex praevolitione finis praecedentis. Consequentia vero probatur. Quia omne agens et movens se agit ex praevolitione finis, qui agit propter finem. Ergo ubi non praecesit volitio finis non se potest agere. De hac ratione vide Cajetanum supra q. 9, a. 4. *Confirmatur.* Voluntas priusquam velit finem erat in potentia ad illum volendum. Et non habet principium ratione cujus possit se reducere ad actum volitionis illius, quia volitio, finis ut sic non causatur ab alia volitione finis, sicut volitio mediorum. Ergo debet reduci ad actum volendi illum ut mota et applicata ab aliquo extrinseco potente agere in illam, quod soli Deo competit. *Secundum* est quod omnis potentia operativa ad quemlibet actum, quantumvis liberum, maxime supernaturalem, debet determinari a Deo prius natura quam ad illum applicetur ab ipsa voluntate. Hanc veritatem demonstravi multoties in materia de auxiliis. Modo vero probatur breviter. *Primo.* Quia divus Augustinus saepe ita docet, ut lib. 1 *Ad Simplicianum,* q. 2, lib. 1 *Contra duas epistolas pelagianorum,* cap. 19, lib. *De praedestinatione sanctorum,* cap. 10 et 11, *De spiritu et littera,* cap. 34, in *Enchiridione,* cap. 32, et epistola 107; quibus in locis inter alia id probat, quia *Ezech.,* 36 (v. 27) dicit Deus: *Faciam ut in praeceptis meis ambuletis,* quo signat se applicaturum voluntatem et potentiam ad implenda praecepta. Alias promitteret quod non ipse sed nos deberemus implere. *Confirmatur.* Quia *Ezechiel,* 33 dicitur de Deo immutavit vias eorum et ex ipsis benedixit et exaltavit et ex eis sanctifieavit et ad se applicuit. Ergo Deus primo applicat. Alias si voluntas

primo applicasset et immutasset vias hominum, Deus adjuvaret convertentes et applicantes se, non vero applicaret et immutaret illos. *Secundo* probatur. Quia alias principium physicum boni operis supernaturalis esset a nobis, et non a Deo. Consequens est contra fidem. Ergo. Sequela probatur. Nam tale principium est applicatio potentiae ad operandum, quae est prior natura quam ipsa operatio. Ergo si illa est prius a nobis quam a Deo, vel non prius a Deo quam a nobis, tale initium boni operis non primo esset ex Deo. Minor vero probatur. Quia *ad Phil.,* 1 (v. 6) dicitur: *Qui coepit in vobis opus bonum perficiet;* et Psal. 76 (v. 11) dicitur: *Nunc coepi, haec mutatio dexterae excelsi,* ubi haec incoeptio non tribuitur voluntati sed Deo. Ita Augustinus, lib. 2 *Contra duas epistolas pelagianorum,* cap. 8, 9 et 10, et Leo Papa *Sermone 8 de Epiphania,* et epist. 84 [159], aci Nicetam. *Tertio.* Quia *Prov.,* 8 (v. 35) secundum aliam litteram [LXX] dicitur: *Praeparatur voluntas a Deo.* Ex quo loco concilium Arausicanum, can. 4, et Augustinus saepe, specialiter lib. 2 *Contra duas epistolas pelagianorum* colligunt Deum praevenire et praedeterminare atque applicare voluntatem ad bonum prius natura quam ipsa se determinet.

His suppositis, *prima pars* conclusionis probatur. Illam determinationem voluntatis ad voiitionem finis et ipsam voiitionem non causât voluntas tamquam movens se ad illam, sed ad eam applicatur a Deo. Ergo illa est a gratia operante. Antecedens patet quia, licet voluntas effective eliciat talem actum, tamen non se effective applicat, quia principium talis applicationis a se faciendae debet esse praeexistens volitio finis, quam non habet respectu illius.. 'Causa vero quia gratia operans datur pro actibus quos Deus per se operatur in nobis sine nobis est quia, licet illos eliciamus physice, non tamen libere et moti a nobis ipsis, sed a Deo. Declaratur hoc. Qùi patitur motus inordinatos, et resistit illis, physice elicit illos, sed naturaliter, non libere ut homo. Et hoc sufficit ut dicat Paulus *ad Rom.,* 7 (v. 20) : *Si autem quod nollo illud facio, jam ego non operor illud.* Dicit illud facio, quia naturaliter et sine libertate causât tales motus. Dicit autem illud non operor ego, quia non se applicat libere ad illos habendos et ex fine prius volito. Similiter hic, quia intentionem finis elicit homo physice, sed non libere movendo se ad illam, sed motus a Deo, hoc sufficit ut dicatur illam esse a Deo operante, et non ab homine coopérante.

Secunda pars conclusionis probatur. *Primo.* Quia in concilio Arausicano 2, can. 9 dicitur: "Quoties bonum operamur, Deus in nobis, ut operemur, operatur." Et concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16, ait gratiam Dei, scilicet actualem, antecedere omnia opera nostra. Istae autem diffinitiones salvari non possent, nisi in omni opere bono concurreret gratia operans et praeveniens. Sed non concurrit ad aliam rationem actus nisi ad praedictam applicationem, quia ad omnem aliam rationem coopérante auxilio Dei nos cooperamur ex praecedente volitione finis. Ergo. *Secundo* probatur. Nam Augustinus, lib. 2 *De lib. arbitrio,* cap. 16, ait quod, licet velimus et faciamus bona opera, Deus facit ut velimus et faciamus. Et cap. 17 ait ut velimus sine nobis operatur. Et lib. 1 *Ad Simplicianum,* quaestione 2, ait: "quod voluerimus solus praestat" (1). Quibus significatur Dtum causare in nobis hos actus sine nobis, non quantum ad substantiam, sed quantum ad applicationem prius natura quam nos applicemus ad illos. Et lib. *De spiritu et littera,* cap. 34, ait misericordiam et gratiam Dei ideo praevenire omnia opera bona nostra quia applicat nos ad illa (2). Et idem habet epist, 107. Quod ibi probat ex illo Psal. 36 (v. 23): *A Domino gressus hominis dirigentur,* et ex illo *(Prov.) : Praeparatur voluntas a Deo.* Et lib. *De gratia Christi,* cap. 45, ex Ambrosio probat etiam opera exteriora bona provenire a gratia Dei operante et movente illa. *Tertio.* Quia ideo *Rom.,* 9 (v. 16) *non esse volentis nec correntis, sed miserentis Dei,* id est, ut explicat Augustinus in *Enchiridione,* cap. 32, et lib. 1 *Ad Simplicianum,* q. 2, solius Dei miserentis. Quia licet nos active velimus et curramus, solus tamen Deus applicat nos ad volendum prius natura quam nos applicemus ad illud. Alia multa in hujus confirmationem adduximus in materia de auxiliis.

12. — Sed Vazquez hic, disp. 185, c. 8 respondet omnia haec testimonia verificari quia Deus causât vocationem qua praeparatur voluntas ad omnia talia opera elicienda. Sed contra hoc est quod, licet Augustinus epist. 107 et in aliis locis dicat Deum sua alta et secreta vocatione ita movere nostrum affectum ut praebeamus assensum, non hoc significat quod sola vocatio sit gratia

(1) S. August., *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* l. 1, q. 2, n. 10. ML 40, 117.

(2) S. August., *De spiritu et litt.,* c. 34. ML 44, 240.

operans ratione cujus Deus operetur omnia opera nostra bona per gratiam operantem. Quia si ad hoc sufficeret talem gratiam praecessisse, etiam sufficeret ut diceretur Deum in nobis et sine nobis causare consensum et perseverantiam in bono, quia talis gratia vocationis praecessit et praeparavit nos ad consensum et perseverantiam. Consequens tamen est contra eumdem Augustinum, lib. *De spiritu et littera,* cap. 34, ubi distinguit inter velle credere, et consentire libere, quod illud est a gratia operante, hoc vero a coopérante. *Confirmatur* ratione ejusdem Augustini. Quia alias non deberemus Deo speciales gratias quia nos applicavit ad multa bona opera praeter eas quas debemus ei propter vocationem; neque deberemus specialiter a Deo petere hujusmodi applicationem, quia illa non est speciale beneficium Dei praeter vocationem. Et per consequens sufficeret pro ea gratias agere aut eam petere. Consequens tamen esse impium ostendit Augustinus epist. 107 et lib. *De praedest. sanctorum,* cap. 19, et est contra id quod clamamus ex Psal. 85 (v. 11) : *Deduc me in via tua;* et Psal. 89 (v. 17) : *Opera manuum nostrarum dirige,* et Psal. 118 (v. 36) : *Inclina cor meum in testimonia tua;* quibus significatur requiri gratiam Dei applicantem nos ad volendum et exequendum mandata Dei. *Secundo.* Nam idem Augustinus, lib. *De gratia et lib. arb.,* cap. 16 ait certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus praebendo vires efficacissimas voluntati qui dixit *Ezech.,* 36 (v. 27) : *Faciam ut in praeceptis meis ambuletis.* Ex hoc sic arguitur: Deus facit nos ut faciamus, et ita applicat nos quia praebet vires efficacissimas voluntati ad tale opus: ergo praeter vocationem oportet ponere gratiam operantem efficacem qua Deus id faciat. Probo consequentiam. *Primo,* quia sola vocatio non est efficax ex se ad operandum omnia praecepta Dei, cum multi qui habent vocationem non operentur illa. *Secundo,* quia ille vires efficacissimae debent tribui voluntati; vocatio autem quae est actus intellectus nihil ponit in voluntate: ergo. *Tertio,* quia Ambrosius, lib. 10 in *Lucam,* c. [n.] 90, docet ad conversionem et lacrimas Petri non tantum concurrisse vocationem Dei vel sanctam cogitationem, sed etiam aliquod auxilium receptum in affectu et voluntate. Illud autem erat gratia operans, quia dabatur ad actum poenitentiae, quem divus Thomas 3 p., q. 86, a. 4 ad secundum et a. 6 ad primum docet esse a gratia operante. Ergo.

Quarto. Deus applicat et determinat nostras potentias ad actus supernaturales physice prius natura quam ipsae se determinent ad eos. Ergo debet dari gratia operans physica qua determinet eas. Antecedens patet, quia Deus est prima causa physica eorum et applicationis physicae nostrarum potentiarum ad eos, sicut est ultimus finis eorum. Alias nos essemus prima causa physica eorum et determinationis ad eos, et eam non deberemus Deo. Consequentia vero probatur, quia alias talis effectus physicus supematuralis non haberet causam physicam intrinsecam supernaturalem a qua proveniret.

Ex his *sequuntur duo. Primum* est gratiam cooperantem esse illam per quam, applicati a Deo ad opera supernaturalia, nos secundario applicamus nosmetipsos ad eaidem opera et consentimus in illa, et «ex praecedenti volitione finis libere cooperamur in volitionem mediorum, Vel libere continuamus ipsam intentionem et volitionem finis. Notat autem divus Thomas in 2 *Ad Hannïbaldum,* d. 26, q. unica, a. 4 ad tertium quod, licet gratia operans sit causa operationis principalior quam liberum arbitrium ut informatum gratia operante, principalius concurrit ad praedictas actiones quam ipsa gratia cooperans. Et ita gratia cooperans, ut inferior, non solum adjuvabit ad praesuppositum finem, ut ait divus Thomas hic ad tertium, sed etiam adjuvabit causam principaliorem, scilicet gratiam operantem et intentionem finis ad executionem actus exterioris, id est electionis mediorum. *Secundum* est gratiam operantem et cooperantem posse realiter identificari. In gratia habituali id patet, nam eadem est quae justificat et quae est principium actus meritorii. De actuali etiam id asserit divus Thomas hic ad quartum. Et ratio est, nam auxilium physicum proportionatur actui pro quo datur. Actus autem idem secundum rem est applicatio potentiae et operatio et consensus in illam, et solum distinguuntur secundum diversas rationes. De quo vide divum Thomam et Cajetanum supra q. 9, a. 4, et q. 16, a. 4 ad tertium. Ergo similiter auxilium idem erit operans ut est causa applicationis, et cooperans ut est causa operationis et consensus. Immo sequitur e contra, eumdem actum liberum esse a gratia operante et coopérante. Ita Cajetanus hic. Et probatur. Nam ideo diximus ex Arausicano, can. 9, et Tridentino, sess. 6, cap. 16, in omni opere bono nostro, scilicet libero dari gratiam excitantem et

adjuvantem, et Deum operari dn nobis et nobiscum. *Secundo.* Quia teste Augustino, actus conversionis in Deum simul est a gratia excitante et adjuvante, id est operante ut applicat potentiam et coopérante ut consentimus in illum. *Tertio.* Quia actus poenitentiae ut antecedit gratiam et caritatem est a gratia operante, quia non est ex praevolitione finis, a coopérante vero ut est meritorius vitae aeternae. Aliam probationem vide in Cajetano hic.

13. — Ad *primum* ergo nego secundam partem consequentiae. Ad probationem distinguo antecedens. Gratia cooperans est quae habet operationem concurrente subjecto ut libere se movente, concedo antecedens; ut moto a Deo, nego antecedens. Et quia gratia saepe habet operationem concurrente subjecto ut moto a Deo, et non se movente ex praevolitione finis, ideo non omnis gratia est cooperans. Et hoc insinuabat solutio ibi assignata.

Ad *replicam* distingo minorem. Ita se habet respectu omnis actus supernaturalis ut est applicatio potentiae, transeat minor, nam ut sic omnis talis actus est a gratia operante; ut est libera volitio et consensus voluntatis secundario se applicantis, nego minorem, nam voluntas vi auxilii supernaturalis secundario determinat se et ceteras potentias ad tale opus, et hoc sufficit ut sit gratia cooperans.

14. — Ad *secundum* distingo consequens. A gratia coopérante ut sunt actus liberi et meritorii ad quos voluntas se secundario applicat, transeat consequens. Secundum rationem applicationis factae a Deo prius natura quam a voluntate, nego consequentiam, nam sic sunt a coopérante. Et ita intelligit divus Thomas, docet enim illum actum esse a gratia subséquente ut est consensus in opus et meritorius, non secundum rationem applicationis factae a Deo. Sed de hoc iterum articulo 3.

Ad *primam confirmationem,* distinguo consequens. Eodem modo est a gratia coopérante ut est liber et meritorius, concedo consequentiam; ut elicitur a voluntate applicata a Deo ante suam applicationem factam ex praevolitione finis, nego consequentiam, quia ut sic est ab operante. Ad *secundam confirmationem,* eodem modo distinguo consequens. Erunt a gratia operante ut sunt a potentia mota a Deo et non a voluntate, concedo consequentiam. Ut sunt liberi et meritorii, nego consequentiam, quia ut sic sunt a coopérante ut convincit argumentum.

15. — Ad *tertium* nego antecedens. Ad probationem jam ostendi ex Augustino quod, licet gratia operans moralis saepe reperiatur in vocatione, tamen gratia physica operans debet reperiri in voluntate ut principium actus indeliberati vel applicationis ut est a Deo prius natura quam a voluntate.

Ad *confirmationem* nego consequentiam pro secunda parte, nam dictum est eumdem actum secundum varias considerationes esse ab utraque gratia. Probationes vero consequentiae solum probant talem actum ut est liber et cum consensu voluntatis esse a gratia coopérante, non vero probant quod secundum alias rationes non sit ab operante.

16. — Ad *quartum* concedo sequelam. Illae tamen quinque rationes gratiae solum requirunt tres entitates gratiae realiter distinctas, scilicet entitatem gratiae habitualis ut tribuat rationem meritorii, vocationem et auxilium actuale physicum. Vocatio vero, licet sit gratia operans ut praecedit omnem nostram volitionem, tamen quia voluntas ex tali vocatione applicata ad amorem Dei ex eadem procedit ad alia opera bona, in quo sensu dicitur *Jac. 2* quod fides cooperatur bonis operibus, ideo talis vocatio etiam habet rationem gratiae moralis cooperantis. Idem dico de auxilio physico, quod secundum varias rationes praedictas habet rationem gratiae operantis et cooperantis. Et ideo ex istis tribus entitatibus realiter distinctis resultant illas quinque rationes gratiae. Immo vero possunt reperiri in duabus tantum, scilicet vocatione et gratia habituali, quae est principium meriti et ut est in actuali infusione habet rationem auxilii actualis, ut dicemus ex Cajetano infra q. 113, a. 8; et secundum varias considerationes erit auxilium operans et cooperans. Nec ex hoc sequitur nullam gratiam praedictarum esse sufficientem in suo genere quia, licet nulla sufficiat absolute ad omnes istas rationes et conditiones actus, tamen quaelibet earum per se sufficit ad conditionem pro qua ponitur. V. gr., gratia habitualis sufficit per se tribuere actui rationem meritorii, et gratia physica operans sufficit applicare potentiam et sic de ceteris.

17. — Ad *quintum* Suarez 3 p., q. 86, a. 4 ad secundum docet contritionem esse a gratia coopérante, et per consequens justificationem quae est effectus contritionis etiam esse a gratia coopérante. Et *primo* probat quia in Tridentino, sess. 6, can. 3 dicitur

quod poenitere est ab Spiritu Sancti inspiratione primo gratia operante et adjuvante, id est coopérante. *Secundo,* quia contritio ut antecedit gratiam est libera: ergo ab auxilio coopérante. Ceterum divus Thomas ibidem et a. 6 ad primum, et hic ad secundum, et *De veritate,* q. 28, a. 8 ad octavum docet illam esse a gratia operante, et specialiter hic q. sequenti, a. 2 ait motum liberi arbitrii quo disponimur ad gratiam, qualis est contritio, esse a libero arbitrio ut moto a Deo, et non se movente. Ergo a gratia operante et non coopérante. *Tertio,* ille actus' est a gratia coopérante ad quem homo se movet ex praevolitione finis. Sed non se movet homo ad contritionem ut antecedit gratiam et caritatem et disponit ad illam ex praevolitione finis, quia ut sic praecedit illam in genere causae materialis. Ergo ut sic secundum suam specialem rationem non est a gratia coopérante, sed operante. Ceterum quia in eodem instanti est libera et informata a gratia et caritate, et sequitur illas in genere causae efficientis, sub hac ratione potest esse a gratia coopérante. Et id voluit concilium, si nomine adjutorii intellexit specialiter gratiam operantem ut coopérante, et non auxilium in communi, videlicet gratiae operantis.

Loquendo ergo de contritione ut praecedit gratiam, ad quintum nego antecedens. Ad probationem, nego antecedens, nam teste divo Thoma in 4, d. 14, q. 2, a. 3, et Soto d. 15, q. 1, a. 5, remissio culpae est effectus poenitentiae ut informatur gratia. Et ideo non est effectus illius secundum se, sed ratione gratiae. Neque in genere causae efficientis, sed formalis, sicut causatur a gratia et consequitur talis remissio non est a gratia coopérante, quia ad hoc requirebatur ut procederet effective a nostris actibus supernaturalibus secundum se, et non ratione gratiae informantis. Secundo respondeo ex eodem divo Thoma ibidem, remissionem quantum ad ablationem maculae esse effectum contritionis ratione gratiae qua informatur, et ita non esse effectum nostri actus ut sic, sed gratiae informantis; remissionem vero culpae in ratione offensae, quatenus ex justitia recompensatur Deo inaequalitas et injuria quae illi irrogatur in offensa, esse effectum proprium contritionis. Sed remissio culpae isto modo non est idem quod justificatio, quae dicit interiorem renovationem animae et ablationem peccati ut dicit maculam et est malum nostrum. Et ideo licet ista

remissio vel recompensatio sit a gratia coopérante, ipsa justificatio non erit a gratia coopérante.

Ad *confirmationem* nego antecedens. Ex professo enim damnat illud Augustinus lib. *De grat. et lib. arb.,* cap. 5. Testimonia vero in contrarium explicat in simili divus Thomas in secundo Ad *Hannubaldum,* d. 27, a. 1, a. 4, quod in talibus locutionibus meritum sumitur improprie pro dispositione ad' gratiam, vel intelliguntur de augmento gratiae quod cadit sub merito. Ambrosius etiam eodem modo intelligit quod homo dispositive est sibi auctor gratiae, non effective.

18. — Circa solutionem ad quartum hujus articuli et solutionem ad secundum articuli sequentis:

Dubitatur secundo: an possint dari multae species gratiae justificantis essentialiter diversae.

Videtur quod sic. *Primo.* Gratia Adami et nostra distinguuntur specie: ergo. Antecedens probatur dupliciter. Primo quia, teste divo Thoma 1 p., q. 100, a. 1 ad secundum, illa erat radix justitiae originalis et subjiciebat corpus animae et potentiae rationi, quod non habet nostra. Distinguuntur autem specie quarum una ex se habet aliquam vim et effectum quem alia ex se non habet. Secundo quia gratia Adami fuit mere gratis data, et non ex meritis Christi et influentia ejus ut capitis. Distinguuntur autem in ratione gratiae quae datur mere gratis, et quae non datur mere gratis, et quae ex se non pendent ex eisdem principiis.

19. — *Secundo* principaliter arguitur. Gratia beatorum et viatorum ut sic causant diversas passiones: ergo distinguuntur specie. Consequentia patet, quia diversitas passionum exigit diversas naturas. Antecedens vero probatur, quia gratia viatorum producit in eis fidem et spem ut passiones; gratia vero beatorum producit in eis lumen gloriae et comprehensionem et theologiam claram: ergo.

20. — *Tertio.* Gratia angelorum et patrum habet effectum formalem specie diversum a nostra: ergo. Consequentia patet, quia distinguuntur specie formae quarum effectus formales sunt specie diversi. Antecedens autem probatur. Nam gratia nostra, ut diximus q. 110, a. 2, facit nos filios adoptivos Dei, quod non habebat gratia angelorum et antiquorum. De angelis id asserit Chrysosto-

mus homil. 22,in *Genesim,* quia numquam, inquit, in Scripturis vocantur filii Dei (1). De antiquis etiam id. patet, nam de nobis ad eorum differentiam dicitur *Rom.,* 8 (v. 15) : *Non accepistis spiritum servitutis,* etc., *sed spiritum adoptionis filiorum Dei.* Ergo antiqui non acceperunt illum, et ita non erant filii Dei. Quod etiam asserunt Augustinus, Ambrosius, Athanasius, Cyrillus et alii relati a Castro in illud *Isa.,* 1 (v. 2) : *Filios enutrivi.*

21. — *Quarto.* Gratia est finita participatio infinitae essentiae Dei: ergo potest specie multiplicari. Antecedens est certum, nam est creatura ac proiinde finita. Consequentia vero probatur, quia infinita perfectio est participabilis infinitis modis specie diversis quorum quilibet secundum essentiam sit finitus, quia nullus eorum exhaurit infinitam ejus perfectionem. *Confirmatur.* Lumen intellectus divini quia est infinitum participatur a lumine gloriae fidei, prophetiae, etc., quae sunt participationes illius specie diversae. Ergo natura Dei, quia est infinita, poterit participari per diversas gratias specie distinctas.

22. — *Quinto.* Essentia Dei distinguitur ratione ab ejus natura : ergo poterunt dari duae gratiae specie distinctae quarum una per se primo sit participatio essentiae, altera naturae. Antecedens est divi Thomae 1 p., q. 39, a. 2 ad tertium, quia essentia dicitur in ordine ad esse, natura vero ut est principium operationum. Consequentia vero probatur. Quia licet intellectus et voluntas Dei solum differant ratione, tamen perfectiones quae sunt formales participationes eorum distinguuntur specie, ut caritas quae per se primo est participatio voluntatis, et fides quae per se primo et formaliter est participatio intellectus. Ergo similiter in nostro casu.

Confirmatur. Deus potest facere formam quae per se primo sit formalis participatio totius Trinitatis vel alicujus divinae relationis ut sic, et illa erit gratia justificans distincta specie a nostra. Major patet, quia in hoc nulla est repugnantia. Sicut enim fecit formalem participationem totius naturae absolutae, potest facere formalem participationem totius Trinitatis. Minor vero pro prima parte probatur. Quia nostra gratia est justificans quia est participatio totius naturae absolutae Dei, cum tam perfectae participationi repugnat peccatum, ut supra diximus. Sed etiam formalis

(1) S. J. Chrysost., *Hg-h'.l. in Genesin,* hem. 22. MG 53, 188.

participatio totius Trinitatis vel alicujus relationis divinae esset tam perfecta participatio sicut illa, quia Trinitas vel relatio divina non est minoris perfectionis quam essentia absoluta Dei. Ergo. Pro secunda parte probatur eadem minor. Quia nostra gratia per se primo est participatio naturae absolutae, et secundario Trinitatis; illa vero per se primo esset participatio Trinitatis, et secundario deitatis. Sed haec est differentia essentialis. Ergo. *Secundo* possunt haec omnia *confirmari* ex distinctione quae reperitur inter gratiam, et gratiam Christi capitalem, et unionis, et quae est inter gratiam sacramentalem, quae est plus quam accidentalis. Ergo.

Sed contra est divus Thomas infra q. 112, a. 4 docens gratiam justificantem non posse specie multiplicari. Ergo.

23. — In hoc dubio possunt esse *quatuor sententiae*. *Prima* est tot esse species gratiae quot sunt virtutum. Ita illi quos supra retulimus tenere gratiam et virtutes esse idem. *Secunda* posset esse gratiam antiquorum differre specie a nostra, ut probabat tertium argumentum. *Tertia* est non repugnare dari per Dei omnipotentiam plures species gratiae essentialiter distinctas. *Quarta saltim* posse dari plures species gratiae distinctas ex modo essendi actualiter vel habitualiter, sicut aliqui sentiunt differre specie aliquo modo lumen gloriae collatum beatis et Paulo in raptu.

Sed pro explicatione dico primo: *Gratia angelorum, antiquorum et nostra est ejusdem speciei atomae*. Probatur. Nam habet effectus formales ejusdem atomae speciei cum nostra, scilicet justificare et facere filios Dei. Nam etiam angeli ratione gratiae dicuntur filii Dei, ut patet *Job* 1 et 38. Patres etiam antiqui *ad Gal.,* 4 comparantur filio existent! sub tutore; et de eisdem dicitur *Rom.,* 9 (v. 4) : *Quorum est adoptio filiorum*. *Secundo*. Passiones gratiae in omnibus istis sunt ejusdem speciei atomae : ergo et ipsa gratia, quia diversam formam sequuntur diversae passiones. Antecedens patet, nam fides, spes et caritas et dona Spiritus Sancti, etc., in illis *et* nobis sunt ejusdem speciei atomae propter omnimodam unitatem rationis formalis. Et *II ad Cor.,* 4 dicitur antiquos habuisse eumdem spiritum fidei atque nos; et *ad Hebr.,* 11 commendat Paulus eamdem fidem in antiquis et nobis. *Tertio* quia alias ex angelis et hominibus novi et veteris testamenti non resultaret una Ecclesia et unicum corpus mysticum sub uno capite

Christo. Consequens est contra scripturam: ergo. Sequela patet, nam unitas Ecclesiae et corporis mystici consistit in unitate spiritus vivificantis nos per gratiam et in unitate fidei, spei et caritatis, de quo late Banes *2. 2,* q. 1, a. 10 in Commentariis fusioribus, dub. 2, conci. 1. Minor vero probatur ex illo *ad Ephes.,* 4 (vv. 3-4) : *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Unum corpus et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. Ad Coi.* etiam 2 dicitur Christum esse caput omnis principatus et potestatis, etc. Ubi autem tantum est unum caput tantum est unum corpus, quod est Ecclesia. *Quarto.* Idem specie est finis connaturalis gratiae angelorum, et omnium hominum: ergo et gratia est eadem specie. Consequentia patet, quia diversae formae per se inclinant in diversos fines sibi connaturales et proprios. Antecedens vero probatur, quia visio beata est ejusdem speciei, ultimus finis gratiae angelorum, et nostrae et connaturalis illi. Ideo enim *Matth.,* 22; *'Mar.,* 12, et *Luc.,* 22 promittitur hominibus quod in beatitudine erunt similes et aequales angelis, quia tunc omnes videntes Deum erimus ei similes, ut dicitur *I Joan.,* 3, et per consequens similes inter nos.

24. — Dico secundo: *Gratia est unius speciei quasi forma omnino simplex et non composita ex multis virtutibus.* Contrarium hujus tenuere quidam relati a divo Thoma De *veritate,* q. 27, a. 5. Dicebant enim quod, sicut multi tenent scientiam esse unam specie, licet sint multae species ordinatae inter se, ita gratia est idem una specie, sed constans ex omnibus virtutibus ut efficiunt hominem dignum beatitudine, quia gratia est dignitas beatitudinis et illa consurgit ex omnibus virtutibus.

Sed nostra conclusio probatur. Nam gratia est quae facit nos dignos beatitudine, ut heredes illyis, de quo alias disputavimus. Sed beatitudo non est hereditas virtutum, sed gratiae, quae facit nos filios Dei esse heredes illius. Ergo. *Secundo.* Dignitas beatitudinis quam confert gratia potest esse sine virtutibus, si homo baptizatus, v. gr., careret potentiis in quibus resident virtutes. Ergo. *Tertio.* Nam supra diximus gratiam esse in essentia animae et causam radicemque virtutum quae sunt in essentia, animae. Ergo gratia non est ipsae virtutes ut reddunt nos dignos beatitudine, alias neque esset causa illarum, neque in essentia animae, sed in potentiia sicut et virtutes.

25. — Dico tertio: *De potentia absoluta Dei nequeunt dari plures species gratiae justificantis diversae specie physica et essentiali ex parte naturae.* Probatur. Gratia justificans est formalis participatio totius deitatis, ut supra diximus. Ergo. Probo consequentiam, quia totalis participatio alicujus non potest sic specie multiplicari, alias cum una differret ab alia quia participaret aliquid quod non participaret alia, illa non esset totalis participatio. *Secundo.* Visio beata, caritas et lumen gloriae non possunt sic specie multiplicari, quia de sua ratione habent tendere in Deum ut in se est, summe bonus et summe verus. Ergo idem est de gratia, quae est totalis participatio Dei ut in se est; eo vel maxime quod, si darentur duae gratiae sic distinctae, darentur etiam duae caritates et duae visiones eodem modo distinctae, nam caritas est passio gratiae et visio est finis connaturalis. Dantur autem diversae passiones et diversi fines ubi est distinctio formalis. *Ultimo.* Quia alias posset quis habere duas gratias specie diversas, quod implicat: ergo. Sequela patet. Nam illae, licet essent specie diversae, non includeret una privationem alterius, sicut duo lumina clara, v. gr., gloriae et scientiae infusae, licet differant specie et unum sit perfectius altero, sunt imcomposibilia in eodem subjecto quia unum non dicit privationem alterius. Ergo idem erit de duabus gratiis. Minor vero probatur. Tunc ille homo haberet duos ultimos fines, quia quaelibet illarum gratiarum inclinaret ad distinctum finem. Implicat autem hominem inclinari in diversos fines ultimos, de quo supra q. 1.

Dixi in conclusione "specie physica et essentiali ex parte naturae", quia possunt dari diversae gratiae distinctae specie morali et accidentali, ut gratia Christi morali specie differt a nostra, quia est principium meriti infiniti, et specie accidentali, quia est principium nostrae gratiae, quod non habet nostra, de quo Cajetanus 3 p., q. 7, a. 11 et Medina a. 10. Similiter gratiae sacramentales differunt inter se specie accidentali, quia habent diversas virtutes contra diversa vulnera peccatorum, de quo in materia de sacramentis. Dixi "ex parte naturae", nam si possunt dari diversae gratiae differentes solum penes esse actuale vel habituale, de quo modo non disputo, illa differentia solum esset modalis ejusdem naturae, non diversarum, et solum differrent ex modo essendi, non ex parte naturae.

26. — Ad *primum* ergo nego antecedens. Ad probationem nego gratiam nostram ex se non habere virtutem conferendi perfectionem justitiae originalis, nam illam contulit beatae Virgini, ut disputatur 3 p., q. 27, et in resurrectione eam et multo majorem conferet nobis; nam teste Augustino in epistola ad Dioscorum, ex gloria animae redundabit ad corpus gloria et perfectio major quam fuerit justitia originalis. Gloria autem animae oritur ex gratia perfecta et consummata in suo statu. Providentia autem Dei modo comprimitur ejusmodi virtus gratiae pro nostra majori utilitate et majori merito, de quo alias. Ad secundam probationem respondeo gratiam nostram tribui nobis liberaliter et mere gratis, quia mere gratis applicantur nobis merita Christi quibus debetur. Et de ratione gratiae est quod non debeatur operibus ejus cui confertur, licet correspondent meritis alterius cui debetur. Dependere vero per se ex diversis principiis principalibus infert diversitatem formarum. Secus vero si accidentaliter ad essentiam formae dependeat ex diversis instrumentis, sicut non variat essentiam caritatis quod conferatur per diversa sacramenta, quia hoc est accidentale essentiae ejus. Itaque est accidentale gratias conferri ab humanitate Christi ut instrumento, non enim variatur ejus species per hoc quod conferatur vel non dependeat ab illo.

27. — Ad *secundum,* distinguo antecedens. Gratia nostra secundum suam essentiam absolute sumptam, nego antecedens; ut ex diversis statibus, transeat antecedens. Et nego consequentiam, quia eidem formae in diversis statibus competunt diversae proprietates, ut animae conjunctae competit abstrahere species et intelligere cum conversione ad phantasmata, quod repugnat illi separatae. Non secus gratia secundum se sumpta abstrahit ab statu viae et patriae, *et* solum habet producere passiones consonas statui quem habuerit; in via, fidem *et* spem, etc., in patria lumen gloriae. Ex natura autem statuum virtutes viae debent praecedere virtutibus patriae ob tres rationes. Pirima quia gratia, sicut quaelibet alia natura reducens hominem de potentia obediential ad actum perfectum supernaturalem, debet procedere ab imperfecto statu viae, scilicet fide, ad statum perfectum patriae, scilicet claram visionem. Nam ideo ait Paulus / *Cor.,* 13 (vv. 10-11) : *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus,* etc.; *cum autem venerit quod perfectum est,* scilicet status patriae, *evacuabitur*

quod ex parte est, id est imperfectio fidei. Secunda est quia status viae et meriti ex natura sua praecedit statui termini et praemii. Status autem fidei est status viae, juxta illud *II ad Cor.,* 5 (v. 7) : *Per fidem ambulamus,* et per fidem comparatur meritum. Visio autem est terminus et praemium, et ideo posterior fide. Tertia quia ad beatitudinem pervenitur addiscendo, juxta illud *Joan.,* 6 (v. 45) : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.* Addiscentem autem antequam videat conclusionem oportet credere principia. Et ideo prius debet homo credere in Deum quam videre illum. Ratio est divi Thomae 2. 2, q. 2, a. 2, quain ibi ex scriptura et sanctis patribus demonstrabimus.

28. — Ad *tertium* nego antecedens. Ad probationem nego minorem pro utraque parte. Ad Chrysostomum respondeo bene voluisse quod in Scriptura secundum editionem antiquam Septuaginta, quam sequuntur ipse et Philo judaeus et Eusebius Caesariensis et alii, angeli nunquam vocantur filii Dei. Nam ex locis adductis ex libro Job et lib. 6, ubi nos legimus filii Dei, ipsi legebant olim angeli Dei. Ad illud vero de antiquis patribus respondeo quod aliud est loqui de illis secundum id quod habebant ex virtute legis veteris, aliud secundum id quod habebant ex gratia, secundum quam pertinebant ad legem evangelii, ut habet Augustinus lib. 3 *Contra duas epistolas pelagianorum,* cap. 41, Psalm. 2, et titulo Psalmi 72, et Psalm. 128, Sermone 23, et tract. 6 in Joannem. Nam quia lex antiqua non justificabat, ex vi illius non accipiebant spiritum adoptionis filiorum, sed servitutis. Ex vi tamen gratiae quam accipiebant ejusdem rationis cum nostra, erant proprie filii, ut late ostendit Medina 3 p., q. 33, a. 3. Et quia eorum filiatio erat imperfectior ea quam habemus ex passione Christi, ideo eorum filiatio dicitur figura nostrae, et ipsi dicuntur typice filii.

29. — Ad *quartum* nego consequentiam. Ad probationem distinguo antecedens. Participatio quae determinat modum, nego antecedens. Si non determinet, transeat antecedens. V. gr., amor et lumen divinum possunt specie multiplicari, ut alius sit amor amicitiae, alius concupiscentiae, et aliud lumen clarum, aliud oscurum, quia secundum suas essentias et rationes abstractas non determinant modum tendendi in sua objecta. Amor vero caritatis et visio clara Dei nequeunt specie multiplicari, quia dicunt modum

determinatum et indivisibilem formaliter tendendi in suum objectum ut in se est. Gratia vero dicit formalem participationem totius deitatis. Et ideo quia dicit modum determinatum participandi deitatem, qui est formaliter indivisibilis, nequit specie multiplicari. Et per haec ad *confirmationem*.

30. — Ad *quintum* nego consequentiam. Ad probationem nego etiam consequentiam. Differentia est quia essentia et natura in Deo solum distinguuntur ratione penes explicitum et implicitum, quia essentia implicite dicit principium primum operandi, quod dicit expresse natura. Et essentia, quia dicitur in ordine ad esse, implicite dicit principium operandi; et ita non distinguuntur formaliter virtualiter, quo modo distinguuntur in Deo intellectus et voluntas, quia dicunt tales perfectiones quod, si in Deo posset esse formalis distinctio, illae distinguerentur formaliter. Et ideo formalis participatio unius non est formalis participatio alterius, sicut participatio naturae est participatio essentiae.

Ad *confirmationem* nego antecedens, nam illa esset relativa, et relatio non est per se producibilis, quia ad relationem non est per se motus. Et si illa participatio esset per se primo producibilis, non esset gratia, quia per se primo faceret nos relatos ad terminum talis relationis. Gratia autem per se primo debet facere nos gratos, quod non pertinet ad relationis praedicamentum.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et siubsequentem

1. — Conclusio est affirmativa.

Dubitatur an doctrina articuli sit vera. Videtur quod non. *Primo,* quia liberum arbitrium praevenit gratiam': ergo non datur gratia praeveniens. Antecedens patet ex illo Psalm. 87 (v. 14) : *Oratio mea praeveniet te;* et Psalm. 118 (w. 147-148) : *Praeveni in maturitate et clamavi;* et rursus: *Praevenerunt oculi mei ad te diluculo. Confirmatur.* Nam Chrysostomus homilia 12 ad Hebraeos, homil. 17 in Joannem, homil. 42 ad populum, et lib. De *compunctione cordis,* docet Deum non antecedere nostram volun-

tatem, sed cum nos elegerimus, tunc multam conferre auxiliationem. Ergo.

2. — *Secundo.* Nam admissa gratia praeveniente, divus Thomas diminute recensuit effectus ejus et gratiae subsequentis. Etenim Cajetanus Psalmo 118 in ultimo octonario ponit alios effectus utriusque gratiae; et Cassiodorus Psalmo 22 recenset decem effectus gratiae subsequentis, quae continentur in illo Psalmo. Ergo divus Thomas fuit diminutus in illis recensendis. *Confirmatur.* Nam ex parte intellectus vocatio vel sancta cogitatio est gratia praeveniens, ut habet Augustinus lib. *De natura et gratia,* cap. 32. Ergo divus Thomas diminutus fuit non ponendo gratiam praevenientem ex parte intellectus.

3. — *Tertio.* Sanare animam non est effectus gratiae actualis quae est praeveniens; et perseverare est effectus gratiae habitualis, ut patet supra, q. 109, a. 10. Ergo isti effectus male tribuuntur gratiae praevenienti et subsequent!, qui alias deberent tribui gratiae actuali et habituali, quas dicimus esse praevenientes et subséquentes.

Confirmatur. Velle bonum immo et semper pie vivere est effectus gratiae praevenientis: ergo male attribuitur gratiae subsequent!. Antecedens pro prima parte est in *Enchiridione,* cap. 32, Gregorii 2 *Moralium,* cap. 10, Fulgentii lib. 1 *Ad Monimum,* cap. 5 et 11. Unde art. 2 diximus esse effectus gratiae operantis, quae est eadem cum praeveniente. Pro secunda parte idem antecedens est Augustini, lib. *De nat. et 'gratia,* cap. 31 ubi ait "praevenit ut pie vivamus": ergo.

4. — *Quarto.* Ut homo perveniat ad beatitudinem, satis est si perseveret in bono, licet nihil aliud operetur. Ergo pervenire ad beatitudinem non est effectus gratiae subsequentis distinctus a perseverantia. Probo consequentiam. Quia, teste divo Thoma *De veritate,* q. 27, a. 5 ad sextum, gratia cooperans et subsequens sunt idem. Ergo si pervenire ad beatitudinem non requirit opus distinctum a perseverantia, non requirit gratiam cooperantem, et per consequens nec subsequentem.

5. — *Quinto.* Gratia praeveniens et subsequens dicuntur in ordine ad nos: ergo male ait divus Thomas gratiam praevenientem significare primum effectum gratiae, et subsequentem significare secundarium. Antecedens patet, quia Psalm. 58 (v. 11) dicitur:

Misericordia ejus praeveniet me, et Psalmo 22 (v. 6) : *Misericordia tua subsequetur me.* Et eodem modo loquuntur Augustinus, Gregorius; Fulgentius et alii in locis citatis et aliis. *Confirmatur.* Datur gratia concomitans distincta a praeveniente et subséquente: ergo ista divisio est insufficiens. Antecedens patet, nam illius meminere Tridentinum, sess. 6, cap. 16, et Bernardus, lib. *De modo bene vivendi,* sermone 3..

6. — Sed contra est auctoritas divi Thomae.

In hoc articulo *duos* reperio *modos 'dicendi* contrarios divo Thomae. Primus Gabrielis Vazquez hic, disp. 185, cap. 10 dicentis *tria. Primum* est secundum Augustinum solam gratiam actualem et non habitualem hic dividi; *secundum* gratiam vocari praevenientem et subsequentem respectu nostri, et non respectu alicujus sui effectus comparati ad ahum priorem vel posteriorem; *tertium* est gratiam praevenientem solam esse quae antecedit justificationem, subsequentem vero omnem quae illam consequitur.

Secundus est Suarez, lib. 3 *De auxiliis,* cap. 5, quod gratia praeveniens solum est ea quae antecedit nostram libertatem, subsequens vero quae illam consequitur.

7. — Sed pro explicatione **dico primo:** *Divisio gratiae in praevenientem et subsequentem est bona, et secundum Augustinum et alios patres, convenit gratiae habituali.*

Prima pars probatur ex illo *I ad Cor.,* 15 (v. 10) : *Gratia Dei sum id quod sum;* ecce praevenientem; *et gratia ejus in me vacua, non fuit;* ecce subsequentem. Ita Anselmus ibi, Gregorius et alii. Et *Canticorum 2* (v. 16) dicitur: *Dilectus meus mihi;* ecce praevenientem; et sequitur de subséquente: *et ego illi.* Ita Bernardus ibi, sermone 67. Eadem gratia praeveniens refertur Psalm. 20, 87 et *Sapientiae* 6, subsequens vero significatur in testimoniis quae art. 2 adduximus ad probandum gratiam cooperantem, quae est eadem cum subséquente.

Et *confirmatur.* Nam Augustinus in *Enchiridione,* cap. 32, et 3 *Hipomnesticon,* et lib. 2 *Contra duas epistolas pelagianorum,* cap. 9, Gregorius 16 *Moralium,* cap. 11 et 12, et lib. 24, cap. 11, et homil. 9, et 10 *Ezech.,* Fulgentius, Anselmus, Bernardus et alii hanc distinctionem approbant, nullum aliud membrum addentes illi.

Secunda pars est expressa Augustini. *Primo,* nam lib. 2 *Contra duas epist. pelagianorum,* cap. 9, de gratia praeveniente nos

in benedictionibus dulcedinis dicit illam gratiam esse quae facit nos ut ex caritate delectemur in mandatis Dei. Sed hoc non facit gratia actualis, quae potest esse sine caritate. Ergo debet verificari de habituali. *Secundo* quia lib. 3 *Hipomnesticon* ait: "Praevenitur homo medicina, id est gratia Christi, ut sanetur et reparetur" (1). Et loquitur, ut patet ex contextu, de gratia qua sanantur peccata et homo efficitur justus, quod convenit gratiae habituali, non actuali quae, licet in aliquo opere roboret potentiam, non sanat animam nec reparat illam, quia non reducit illam ad statum quem habebat ante peccatum. *Tertio.* Gregorius lib. 16 *Moralium,* cap. 12, et lib. 24, cap. 11 ait praevenientem esse illam gratiam qua reddimur innocentes, et de qua Paulus dixit: *Gratia Dei sum id quod sum {1 Cor.,* 15, 10) (2). Sed illa est habitualis. Ergo. Minor pro prima parte patet, nam illa est qua reddimur justi. Et pro secunda etiam patet, nam Augustinus Psalm. 67, de gratia qua gratificamur in filios Dei, quae est habitualis, explicat illum locum Pauli. *Confirmatur.* Quia divus Thomas *De veritate* ubi supra, et in 2, d. 26, q. 1, a. 5 hanc divisionem applicat gratiae habituali, quia habet plures effectus ordinatos, quorum quidam praeveniunt alios, alii subsequuntur.

8. — Dico secundo: *Aliqua gratia antecedens justificationem est praeveniens, non vero solum, est praeveniens quae antecedit libertatem, sed quaecumque dicitur praeveniens si habet aliquem effectum priorem aliis.*

Prima pars est Augustini, *De nat. et grat.,* cap. 32, et Fulgentii ubi supra, et Gregorii 16 *Moralium,* cap. 11, dicentium gratiam praevenientem esse qua vocamur et justificamur. Sed vocatio praecedit justificationem. Ergo. *Confirmatur.* Quia gratia antecedens justificationem potest esse operans, ut diximus art. 2: ergo et praeveniens, sunt enim idem, ut dicemus conclusione tertia. Dixi "aliqua" quia justificationem potest praecedere gratia subsequens, ut interius opus bonum, et perseverantia et continuatio illius per multum temporis pertinet ad gratiam subsequentem et potest fieri ante justificationem pro gratia obtinenda.

Secunda pars probatur. Nam teste Gregorio homil. 10 in *Ezechiel.* in fine, et Augustino, lib. 2 *Contra duas epist. pelagiano-*

(1) Psejudo-August., *Hypoc/nosticon,* l. 3, c. 5. MT, 45, 1.625.
(2) S. Gregorius, *Moral.,* l. 24, c. 10. ML 76, 299.

rum, cap. 9, Deus nos praevenit sua gratia in omni opere bono. Sed multa opera bona sunt libera. Ergo. Confirmat id Augustinus. Nam orare pro aliis est opus liberum; sed id fit per gratiam praevenientem, juxta illud *II Cor.,* 8 (v. 16) : *Gratias autem Deo, qui dedit idem studium pro vobis in corde Titi. Secundo.* Nam teste divo Thoma *De veritate,* ubi supra, gratia praeveniens et subsequens dicuntur *quadrupliciter. Prima* dicitur praeveniens qua justificamur, et subsequens respectu illius qua justificati operamur bonum. *Secunda* est praeveniens qua bonum volumus, subsequens vero respectu illius qua operamus quod volumus. *Tertia* praeveniens est qua fiunt omnia ista, scilicet justificari, recte velle et operari, subsequens vero respectu illius qua perseveramus in illis. *Quarta* dicitur praeveniens, teste Augustino *De nat. et grat.,* cap. 32, qua pie vivimus in hac vita et perseveramus, subsequens vero respectu illius qua glorificamur. Sed gratia quae datur ad pie vivere et perseverare et exterius operari, datur ad opus liberum et est praeveniens. Ergo.

Tertia pars conclusionis probatur. Nam gratia non est subsequens quia habet effectum posterius natura quam nostrum liberum arbitrium consideratum secundum sua naturalia, nam ut sic non potest applicari ad actum supernaturalem neque elicere illum. Ergo dicitur subsequens quia habet effectum subsequentem ad alium productum prius ab eadem vel alia gratia; et ita dicitur subsequens respectu gratiae praevenientis vel effectus primarii ejus. Explicatur hoc. Effectus gratiae subsequentis numerati a divo Thoma hic necessario supponunt gratiam praevenientem, ut perseverantia *et* glorificatio supponunt alias gratias quibus homo incipiat esse bonus et mereatur. Ergo licet scriptura et sancti loquantur de gratia ut praevenit et subsequitur nos, quia non loquimur de nobis nisi in ordine ad alios effectus ejusdem vel alterius gratiae, bene potuit divus Thomas docere gratiam praevenientem esse quae secundum suum primarium effectüm praecedit alios effectus secundarios, et gratiam subsequentem esse quatenus effectus secundarius supponit alium priorem effectum gratiae prioris.

9. — Dico tertio : *Omnis gratia operans est praeveniens, non tamen e contra.* Ita divus Thomas 2 *Ad.Hannibaldum,* q. unica, d. 26, a. 4 ad quartum.

Prima pars probatur. Nam gratia operans antecedit alios effectus gratiae cooperantis, ut gratia qua intendimus finem vel potentiae applicantur a Deo praecedit gratiam qua volumus media. Et voluntas applicat potentiam ad suos actus. Ergo.

Secunda etiam *pars* probatur. Nam teste divo Thoma *De veritate,* ubi supra, omnis gratia qua operamur bonum est praeveniens respectu perseverantiae, et tamen saepe est cooperans in actibus omnino liberis, ut dictum est. Similiter non omnis gratia subsequens est cooperans; nam gratia qua intendimus finem, et nostrae potentiae applicantur a Deo ad suos actus prius quam a nostra voluntate, est subsequens justificationem, et tamen est operans ut dictum est. Glorificatio etiam est effectus gratiae subsequentis et non cooperantis, quia non est operatio nostra libera, pro qua solum ponitur gratia cooperans.

10. — Dico quarto: *Praeter praedictas divisiones gratiae, debent admitti aliae duae. Prima est gratia alia excitans, alia adjuvans; secunda gratia alia est sufficiens, alia efficax.*

Prima divisio habetur in Tridentino, sess. 6, cap. 5 et 6, et can. 3; in Augustino, lib. 2 *De peccatorum remissione,* cap. 18; Bernardo, lib. *De grat. et lib. arb.,* fundaturque in scriptura. Nam de excitante dicitur *Apoc.,* 3 (v. 20) : *Ego sto ad ostium et pulso;* et sequitur de adjuvante : *Si quis mihi aperuerit,* etc. De adjuvante etiam dicitur *Rom.,* 8 (v. 26) : *Spiritus adjuvat infirmitatem nostram*. Et alia multa hujusmodi ad gratiam excitantem pertinent, vocationem interiorem vel exteriorem, praedicationem, miracula, etc., quae sunt principia actuum sequentium moralia potius quam physica. Ad adjuvantem vero ut distinctam ab excitante pertinent illa auxilia quibus homo libere consentit Deo vocante.

Circa istam autem divisionem *duo nota. Primum* quod haec divisio convenit etiam gratiae habituali, nam illa est adjuvans ad implenda mandata et vitanda peccata, ut ostendimus q. 109. Est etiam excitans, saltem radicaliter, nam quamlibet naturam viventem naturaliter sequuntur aliqui motus excitantes ad actus proprios illi, ut naturam animalem sequuntur motus incitantes ad nutritionem et generationem. Ergo similiter gratiam quae tribuit nobis vitam divinam, naturaliter consequuntur aliqui motus excitantes ad opera sibi consona. *Secundum* est omnem gratiam excitantem saltim moraliter esse operantem et praevenientem re-

spectu actus liberi ad quem excitat; non tamen esse physice operantem et praevenientem, nam homo per vocationem excitatum ut eliciat physice intentionem finis, indiget alia gratia physica a qua applicetur ad illam, ut diximus art. 2.

Secunda etiam *divisio* fundatur in scriptura et sanctis patribus. Nam de sufficiente dicitur *Isaiae,* 5 (v. 4) : *Quid ultra debui facere vineae meae et non feci?;* et *II Cor.,* 12 (v. 9) : *Sufficit tibi gratia mea;* et alia hujusmodi. De efficaci vero dicitur *Is.,* 50 (v. 5) : *Dominus aperuit mihi aurem, et ego non contradico.* Et *Ezech.,* 36 (v. 27) : *Faciam ut in praeceptis meis ambuletis.* Approbant hanc distinctionem Cyrillus, lib. *De adoratione,* post medium, et Augustinus, lib. *De& corrept. et gratia,* cap. 12, et lib. 1 *Ad Simplicianum,* q. 2, et lib. *Octogintatrium quaest.* q. 68, et divus Thomas supra, q. 109, a. 10 ad tertium, ubi docet etiam gratiam habitualem esse sufficientem ad perseverandum, quae etiam est efficax ad justificandum et ad eliciendam contritionem quando confertur per modum auxilii actualis, ut diximus ex Cajetano infra, q. 113, a. 8. Sed de hac divisione multae et gravissimae quaestiones discutiuntur in materia de Auxiliis.

11. — Ad *primum* ergo nego antecedens. Ad probationem respondeo orationem et desideria nostra praevenire multa beneficia Dei, non tamen omnia, nam ab illo praevenimur ut oremus et desideremus bonum. Ita concilium Arausicanum can. 3, et Augustinus epist. 105, et Psal. 87, et Psal. 118, Sermone 29, et Ambrosius ibi Sermone 29. Et ideo *Rom.,* 8 dicitur quod Spiritus Sanctus facit nos orare.

Ad *confirmationem* respondetur Chrysostomum non negare quod Deus libere praeveniat voluntates nostras, sed tantum velle quod non praeveniat illas necessitando illas. Ita in simili explicat divus Thomas 1 p., q. 23, a. 1 ad primum.

12. — Ad *secundum* respondeo effectus quos ponit Cajetanus reduci ad eos quos hic recenset divus Thomas, ut patebit intuenti. Cassiodorus vero non numerat solos effectus interiores gratiae, sed etiam aliquos extrinsecos, ut scriptura, sanguinem Christi, sacramenta, etc. Divus Thomas autem hic solum recenset eos quos gratia ponit intrinsecos nobis. Ad confirmationem respondeo vocationem etiam reduci ad sanationem animae quia ordinatur ad illam.

13. — Ad *tertium* nego antecedens pro utraque parte. Pro prima, quidem, nam cum gratia actualis causet contritionem qua disponimur ad habitualem sanantem animam nostram, ipsa etiam dicitur sanare illam dispositive, et sic pertinere ad gratiam praevenientem. 'Pro secunda etiam parte, nam, licet cum sola gratia habituali nullus actualiter perseveret, tamen, teste divo Thoma q. 109, a. 10 ad tertium et Cajetano ibi, illa de se sufficiens est ad causandam perseverantiam, licet ex imperfectione subjecti requirat multa alia auxilia ad eam causandam actualiter et efficaciter. Et licet ad actualem perseverantiam concurrant multae gratiae praevenientes morales, ut vocationis, et physicae, ut gratiae quibus applicantur potentiae ad servanda mandata, tamen quia conservatio gratiae, quae est formalis perseverantia, supponit alios effectus formales primarios gratiae, videlicet justificationem, etc., ideo formaliter pertinet ad gratiam subsequentem.

Ad *confirmationem,* distinguo antecedens. Est effectus gratiae praevenientis justificationem, de qua loquitur divus Thomas, nego antecedens, nam subsequitur illam; gratiae praevenientis operationem exteriorem vel glorificationem, ut ex divo Thoma diximus in secunda conci., transeat antecedens. Et isto modo loquuntur sancti patres.

14. — Ad *quartum* nego consequentiam. Ad probationem respondeo divum Thomam loqui de gratia coopérante in via. Ita se explicat in 2 *Ad Hannibdldum* ubi supra. Non vero de ea quae pertinet ad statum patriae. Nam beatitudo, quia non est operatio libera, non est effectus gratiae cooperantis. Est tamen effectus gratiae subsequentis, juxta illud Psal. 22 (v. 6) : *Misericordia tua subsequetur me..., ut inhabitem in domo Domini.* De hoc vide Burgensem in *Additionibus* ad Psalm. 89 in fine, et 90 in principio, ubi ostendit in illis duobus Psalmis recenseri istos quinque effectus gratiae praevenientis et subsequentis. Dicitur autem beatitudo esse effectus gratiae subsequentis actualis vel habitualis, quia est effectus moralis utriusque; utraque enim concurrit ad actum quo meremur illam, vel specialiter est effectus gratiae habitualis, quia illa perfecta ex conjunctione ad essentiam divinam in ratione speciei, physice concurrit ad ejus productionem. De quo dicemus a. 5.

15. — Ad *quintum* patet ex fine secundae conclusionis. Ad

confirmationem respondeo gratiam concomitantem esse subsequentem quia supponit priorem effectum gratiae praevenientis, scilicet applicationem potentiae factam a Deo. Non enim concomitatur nos nisi quando operamur. Operationem autem nostram praecedit gratia qua applicamur ad operandum, et ideo comprehenditur sub nomine gratiae subsequentis.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur

1. — Conclusio est affirmativa.

Dubitatur an doctrina hujus articuli sit vera.

Videtur quod non. *Primo* quia *ad Rom.*, 12, praeter gratias hic numeratas, recensentur aliae, scilicet gratia docendi, exhortandi, gubernandi, ministrandi, dispensandi, quae etiam referuntur *I Cor.*, 12 ubi dicitur (v. 29) : *Numquid omnes apostoli? nunquid omnes prophetae?*, etc., ubi gratiae prophetiae adjungitur gratia apostolatus, quae etiam ordinatur ad alterorum utilitatem, et ita erit gratia gratis data.

2. — *Secundo*. Sicut dantur dona sapientiae et scientiae, ita intellectus et consilii; et sicut conclusiones scientiae oportet explicare per causas altissimas vel per effectus et exempla, ita oportet manifestare aliis ipsos articulos fidei de quibus est intellectus, et oportet per consilium instruere alios de agendis. Ergo sicut inter gratias gratis datas ponuntur sermones sapientiae et scientiae correspondentes dono sapientiae et scientiae, ita debent poni sermones intellectus et consilii correspondentes donis intellectus et consilii, et ita ista divisio est diminuta.

Confirmatur. Nam divus Thomas 2. 2, q. 52, a. 1 ad secundum docet inter gratias gratis datas debere computari gratiam dandi bonum consilium, qualem habuit Simeon, de quo dicitur *I Mach., 2* (v. 65) : *Ipse vir consilii est*. Et ratio est quia per bonum consilium reducitur homo ad Deum: ergo illud est gratia gratis data.

3. — *Tertio*. Gratiae gratis datae non connectuntur cum caritate, ut diximus a. 1. Sed sermo sapientiae et scientiae connectuntur cum illa. Ergo non sunt gratiae gratis datae. Minor probatur

quia, ut ostenditur supra q. 68, a. 5, cum ilia connectuntur dona sapientiae et scientiae; sermo autem sapientiae et scientiae necessario connectuntur cum istis donis, quia loqui de altissimis causis, qui est sermo sapientiae, necessario supponit habitum sapientiae quo cognoscantur; et idem est de sermone scientiae.

4. — *Quarto.* Fides ut est quaedam certitudo interior de credendis, non respicit aliud nec ordinatur ad utilitatem aliorum, sicut nec dona sapientiae et scientiae.' Ergo sermo fidei et non ipsa fides erit gratia gratis data, sicut sermones sapientiae et scientiae et non dona sapientiae et scientiae sunt gratiae gratis datae.

5. — *Quinto.* Sermo sapientiae et genera linguarum possunt naturaliter haberi. Ergo non sunt gratiae gratis datae et supernaturales, quae nequeunt haberi per naturam. Antecedens pro prima parte est Augustini 4 *De doctrina Christiana,* cap. 12 dicentis homines posse naturali studio sic loqui de divinis ut doceant, delectent et moveant, ad quod ponuntur sermones sapientiae et scientiae. Pro secunda etiam parte est divus Thomas supra, q. 51, a. 4, et 2. 2, q. 171, a. 3 ad secundum dicentis "studio et consuetudine posse adquiri genera linguarum" et interpretationem sermonum.

Confirmatur. Gratia linguarum datur in utilitatem habentis et non aliorum : ergo non est gratia gratis data. Consequentia patet ex art. 1, conci. 3. Antecedens vero pro prima parte probatur ex illo *I ad Cor.,* 14 (v. 4) : *Qui loquitur lingua, semetipsum aedificat.* Pro secunda autem parte asseritur a divo Thoma 2. 2, q. 176, a. 2 ad secundum, et probatur ex illo *I Cor.,* 14 (v. 2) : *Qui loquitur lingua non hominibus loquitur,* id est non loquitur ad aliorum utilitatem. Ergo.

6. — Sed contra est auctoritas divi Thomae.

In hoc dubio Bellarminus, lib. 1 *De grat. et lib. arb.,* cap. 10, et Vazquez hic dicunt dari alias gratias gratis datas praeter istas, et a Paulo solum famosiores recenseri. In eamdem sententiam inclinatur Cajetanus 1 p., q. 95, a. 1, insinuans justitiam originalem esse gratiam gratis datam.

7. — Sed pro explicatione dico primo: *sufficienter numerari ab Apostolo et divo Thoma gratias gratis datas ut distinguuntur a ministrationibus et operationibus.*

Pro hujus explicatione nota Paulum *I ad Cor.,* 12 Jvv. 4-6)

haec tria distinguere. Ait enim *divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones mmistrationum sunt, idem autem Dominus, et divisiones operationum sunt, idem autem Deus.* Distinguntur autem, teste divo Thoma ibi, quia gratia gratis data solum dicit facultatem exercendi actum manifestativum fidei, ut operatio sanitatum dicit facultatem sanandi infirmos, ministratio vero dicit auctoritatem exercendi aliquem actum in ordine ad alios, ut apostolatus, praelatio, etc. Unde licet prophetia numeretur inter gratias gratis datas ut dicit facultatem praedicandi futura, tamen *ad Rom.,* 12 etiam numeratur inter ministeria, quia aliquibus incumbit ex officio prophetare multis, ut Jeremiae„ cap. 1, Baptistae et Joanni Evangelistae, ut patet *Apocalypsis* 10. Operatio autem est executio ipsius ministerii. Loquendo ergo de gratiis gratis datis ut distinctis a ministerio et opere, probatur conclusio auctoritate Pauli quam hic adducit divus Thomas. De quo videndus est ipse divus Thomas *I ad Corinthios,* 12. Eamdem divisionem esse sufficientem docet Rupertus, lib. 3 *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti,* cap. 16 et 18, ubi singulas istas gratias ait correspondere singulis ordinibus angelorum, ut ibi late explicat.

8. — Dico secundo: *Divus Thomas optime explicat essentiam omnium istarum gratiarum.* Specialiter autem oportet declarare naturam trium. *Prima* est *fides.* Aliqui relati a divo Thoma 2. 2, q. 4, a. 5 ad quartum dicunt gratiam fidei quae hic numeratur esse fidem informem. *Clemens* autem *Alexandrinus,* lib. 5 *Stromatum* ait hanc fidem esse quae perficitur ex cognitione et observatione mandatorum. *Tertio* Ambrosius et *Glossa interlinearis I ad Cor.,* 12 et divus Thomas ubi supra et Cajetanus 2. 2, q.. 178, a. 1 dicunt istam fidem esse quamdam ejus excellentiam et constantiam .qualem datur in confirmatione ad protestandam fidem. *Quarto* Gregorius 28 *Moralium,* cap. 10 et Chrysostomus homil. 29 in *I ad Cor.,* dicunt significare fidem miraculorum qua imperamus elementis et aliis hujusmodi, juxta illud *Maith.,* 17 (v. 19) : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis huic monti, transi hinc illuc, et transibit;* quod fecisse Gregorium Neocaesariensem et Agapetum episcopum Synnada referunt Eusebius Nyssenus, Baronius et alii.

Sed *contra duas priores* explicationes facit quod gratiae gratis datae non sunt communes omnibus fidelibus, ut dictum est;

fides autem illis modis sumpta est omnibus communis. Secundo quia gratiae gratis datae ordinantur non in bonum habentis, sed aliorum. Nam ideo Augustinus, lib 13 *Confessionum,* cap. 18, et Psal. 135 comparat eas luminaribus caeli, quae ibi sunt ad utilitatem nostram, non caelorum. At fides istis modis sumpta ordinatur ad bonum habentis, non aliorum, quia ut sic' non habet operationem exteriorem manifestativam fidei. Eisdem argumentis impugnatur *tertia* explicatio. *Quarta* vero, quia alias non distingueremus inter fidem et operationem virtutum quae, teste divo Thoma hic, significat potentiam faciendi miracula in elementis vel aliis ejusmodi.

Vera ergo *explicatio* est quam habent divus Thomas locis citatis et *Glossa interlinearis* primae *ad Cor.,* 12, quod fides significat quamdam excellentiam et eximiam certitudinem fidei, ut hic ait divus Thomas. Sed non significat talem certitudinem ut solum perficit suum subjectum, sed ut per sermonem fidei manifestat ejus veritatem ad aliorum utilitatem.

9. — *Secunda gratia* est *sermo sapientiae* vel scientiae, de cujus essentia *diversimode* sentiunt theologi. *Bellarminus* ubi supra ait per illum significari dona sapientiae et scientiae, quae qui habet scit proferre sermonem de pertinentibus ad eam. Et probat. Nam Paulus loquens de istis gratiis gratis datis, quod non possunt haberi sine caritate, ait: *Si noverim mysteria omnia, et omnem scientiam,* etc. (I *Cor.,* 13, 2), ubi sapientiam et scientiam ponit pro gratiis gratis datis. *Secundo* Ambrosius ubi supra sermonem scientiae applicat contemplationi divinorum, sermonem vero sapientiae ait esse consilium de agendis. *Tertio* Augustinus ubi supra, et Psal. 135, et Glossa *II ad Cor.,* 12 e contra, sermonem sapientiae applicat contemplationi divinorum, sermonem vero scientiae iis quae pertinet ad actionem temporalium.

Sed *contra primam explicationem* facit quod dona sapientiae et scientiae connectuntur cum caritate, ut docet divus Thomas supra, q. 68, et ordinantur ad bonum habentis ut sit bene mobilis ab Spiritu Sancto, ut ibi ostenditur; gratiae vero gratis datae ordinantur ad bonum aliorum, et non connectuntur cum caritate.

Contra secundam etiam *expositionem* facit quod divina possunt considerari per causas altissimas, quas respicit sepientia. Et consilium potest dari per causas temporales, quas considerat scientia.

Ergo non est cur sermo sapientiae applicetur consiliis, et solus sermo scientiae applicetur contemplationi divinorum.

Tertia vero expositio magis accedit ad sententiam divi Thomae, et ideo dicendum est quod, quia sacra theologia, teste Augustino, lib. 14 *De Trinitate,* cap. 1, ordinatur ad nutriendam et defendendam fidem, potest considerari *tripliciter. Primo modo* ut perficit subjectum in ordine ad se, et ita est virtus intellectualis. *Secundo* ut interpretatur scripturas ex speciali gratia Dei ad aliorum utilitatem, et sic, teste divo Thoma 2. 2, q. 173, a. 2, et Cajetano q. 176, a. 2 circa solutionem ad quartum, continetur sub interpretatione sermonum. *Tertio* quatenus per sermones manifestat suas conclusiones per causas altissimas, et sic est sermo sapientiae; vel per temporales, et sic est sermo scientiae. Et quia ipsa etiam est practica ordinata ad operationes agibiles, ideo quatenus dictat de illis est gratia dandi consilium circa agibilia moralia. Et sub hac ratione continetur etiam sub sermone scientiae, qui respicit temporalia.

10. — *Tertia gratia* est operatio virtutum. De qua Gregorius ubi supra ait esse gratiam suscitandi mortuos. Chrysostonius vero ubi supra ait quod est gratia occidendi alios quando expedit bono fidei vel aliorum saluti spirituali, ut Paulus *Act.,* 13 occidit vel punivit Barjesu, et Petrus cap. 5 occidit Ananiam et Saphiram ; occidit etiam, teste Augustino, lib. *Contra Adimantum,* cap. 17, filiam cujusdam hortulani, quia haec impediebat ejus saluti.

Sed contra has expositiones facit quod gratia faciendi miracula in caelis vel elementis sub nulla istarum continetur, et ideo melior est expositio divi Thomae.

De ordine vero quo istae gratiae servant in dignitate, dissentiunt patres. Augustinus ubi supra ait sermonem sapientiae praestare ceteris, sicut sol praestat omnibus stellis. Chrysostomus vero praestat ceteris interpretationem sermonis, quia ceterae gratiae ordinantur ad illam. Sed proprius locus hujus disputationis est 2. 2, q. 176, a. 2;

11. — Ad *primum* ergo nego antecedens, nam conclusione prima diximus illa dona esse ministeria vel operationes, non gratias gratis datas.

12. — Ad *secundum* respondeo quod fides et intellectus versantur circa idem, scilicet circa articulos fidei, liçet diversimode, fides

assentiendo illis, intellectus vero penetrando eos. Et ideo sermo intellectus et fidei idem omnino manifestat. Et ita non oportet multiplicare sermones fidei et intellectus, sed ad explicandos articulos fidei sufficit sermo fidei, qui intelligitur nomine fidei, ut dictum est in secunda conclusione. Ad *confirmationem* dictum est in fine secundae conclusionis.

13. — Ad *tertium* nego minorem. Ad probationem nego antecedens, nam in secunda conclusione docui sermonem sapientiae et scientiae non supponere dona Spiritus Sancti, quae sunt sapientiae et scientiae, sed cognitionem theologiae. Illa enim sufficit ut quis speciali gratia Dei possit per sermonem manifestare conclusiones suas.

14. — Ad *quartum*, dictum est finem hic sumi pro illa certitudine ut manifestatur per sermonem.

15. — Ad *quintum* Origenes super illud *ad Rom.*, 12 (v. 6), *Habentes donationes,* ait hominem suo studio posse adquirere aliquam gratiam gratis datam, v. gr., interpretationem sermonum vel scripturae. Sed teste divo Thoma et Cajetano 2. 2, q. 177, a. 1 ad primum, istae facultates ut sunt gratiae gratis datae, ita, saltim in modo, excedunt vires naturae, ut per illas adquiri non possint. Propter quod dicebat Paulus: *Sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione Spiritus et virtutis (I Cor.,* 2, 4). Hoc autem per naturam haberi nequit, et ideo nego. Nec Augustinus aut divus Thomas loquuntur de istis facultatibus ut sunt gratiae gratis datae, sed ut sunt res quaedam naturales.

Ad *confirmationem* nego antecedens. Nam *I ad Cor.,* 14 dicitur linguas datas esse in signum infidelibus, non vero fidelibus, et ita per illas sicut per alia miracula et signa possunt homines reduci ad Deum; et ita computantur inter gratias gratis datas. Dicitur autem non prodesse aliis, quantum ad res distinctas per linguas ignotas; nam si illae non intelliguntur ab aliis, non proderunt eis exhortationes lingua ignota factae. Et de hoc loquuntur Paulus et divus Thomas. Si vero loquamur de eis quantum ad diversitatem idiomatum, prosunt aliis, quia videre homines loqui diversas linguas quas ignorant, est signum manifestativum fidei, ut contigit in die Pentecostes, *Act.,* 1. Et hoc modo genera linguarum sunt gratia gratis data.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens

1. — Conclusio est: gratia gratum faciens est multo excellentior.

Dubitatur an visio beata sit essentialiter nobilior quam gratia gratum faciens.

Videtur quod sic. *Primo* quia gratia *I Joan.,* 3 vocatur semen illius: ergo.

Confirmatur. Visio beata est ultimus finis gratiae: ergo essentialiter nobilior quam illa. Antecedens asseritur a Tridentino, sess. 6, cap. 6, et probatur ex illo *Joan.,* 4 (v. 14): *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam,* per quem saltum significatur inclinatio gratiae in vitam aeternam ut in finem, id est in visionem beatam, juxta illud *Joan.,* 17 (v. 3): *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te,* etc., scilicet clare. Consequentia vero probatur, quia ultimus finis cujuslibet rei debet esse essentialiter nobilior illa; alias ordo naturae esset inversus, siquidem res imperfectior, scilicet ultimus finis, esset propter se et magis volitus quam res perfectior, scilicet natura quae ordinatur ad illum.

2. — *Secundo.* Visio beata est praemium gloriae: ergo nobilior illa essentialiter. Antecedens patet *Joan.,* 1 (v. 16): *De plenitudine ejus non omnes accepimus, et gratiam 'pro gratia,* id est gloriam pro gratia, ut explicat Augustinus, lib. *De grat. et lib. arb.,* cap. 8 et 9. Consequentia vero probatur, quia Deus praemiat ultra condignum; et si visio beata qua praemiat gratiam esset inferior illa, praemiaret citra condignum et aequalitatem.

Confirmatur. Nam divus Thomas *De veritate,* q. 7, a. 7 ad primum ait gloriam esse causam finalem gratiae, et gratiam solum esse causam dispositivam gloriae, et ideo esse imperfectiorem illa. Et hic q. 113, a. 9 ait gratiam absolute esse minus bonum quam gloria, et ideo glorificationem justi esse majus opus quam, sit justificatio impii. Ergo.

3. — *Tertio.* Visio beata est béatitude hominis: ergo est summum ejus bonum et perfectius quam gratia. Antecedens suppo-

nitur ex q. 3, a. 8. Et consequentia probatur, quia beatitudo hominis est summa ejus perfectio.

Confirmatur. Carentia divinae visionis est summa miseria et pejor privatione [gratiae] : ergo visio beata est perfectior quam gratia. Consequentia patet, quia illud est optimum cujus privatio est summum malum.

Confirmatur secundo. Nam teste divo Thoma 1 p., q. 25, art. ultimo ad tertium, Deus nihil potest facere melius visione Dei : ergo gratia quae iit a Deo non est melior illa.

4. — *Quarto.* Visio beata conjungit nos immediatius quam gratia et facit nos similiores Deo: ergo est perfectior quam gratia. Consequentia patet ex ratione articuli, nam ideo probatur gratiam gratum facientem esse perfectiorem gratiis gratis datis. Antecedens autem pro *prima parte* probatur, nam visio est ipsa assecutio ultimi finis, quod non habet gratia. Pro *secunda* etiam probatur ex illo *I Joan.*, 3 (v. 2) : *Cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum.* Hanc autem similitudinem modo non tribuit gratia.

Confirmatur. Visio beata est actus secundus : ergo essentialiter est perfectior quam gratia quae est habitus. Patet consequentia, quia actus secundus includit magis de actualitate, et per consequens est perfectior habitu sui generis, ut diximus q. 51, a. 3.

5. — *Quinto.* Visio beata per se pendet ex principio formali nobiliori quam gratia, scilicet ex unione essentiae divinae in ratione speciei intelligibilis cum intellectu: ergo. Probo consequentiam, quia nobilior forma est quae per se requirit nobilius principium formale.

Sed contra est quod Ecclesia canit suam omnipotentiam maxime manifestari in remissione peccatorum, quae fit per gratiam. Si autem visio esset forma perfectior, magis ostenderetur omnipotentia Dei in ejus productione. Ergo.

6. — In hoc dubio sunt *duae sententiae. Prima* est visionem esse essentialiter perfectiorem. Ita Medina hic et Valentia q. 113, puncto 3. *Secunda* est quod gratia et visio se invicem excedunt. Excedit gratia quia est radix visionis, et visio ordinatur ad eam perficiendam sicut quaelibet operatio ordinatur ad perfectionem naturae a qua procedit. Excedit vero visio quia est actus secundus,

beatitudo hominis et conjunctio cum ultimo fine, cujus principium formale est essentia divina in ratione speciei.

7. — Dico primo: *Gratia habitualis ex parte suae naturae est essentialiter perfectior visione beata.*

Haec conclusio videtur esse expressa *Ghrysostomi* homilia 9 in epist. *ad Rom.* in fine, ubi ait quod: "Nec liberatio a gehenna, nec assecutio regni caelestis est tantum bonum... sicut esse dilectum et esse gratum Deo" (1). *Secundo.* Gratia habitualis est participatio formalis totius deitatis, ut diximus q. 110; visio autem solum est participatio unius gradus, scilicet intellectionis ut habet rationem operationis. Est autem absolute major perfectio quae est formalis participatio gradus nobilioris, ceteris paribus. Ergo. *Confirmatur.* Privatio gratiae est pejor privatione visionis beatae: ergo. Consequentia patet, quia privationes sunt pejores vel minus malae juxta perfectionem formarum quibus privant. Antecedens autem probatur. Nam beati rationaliter eligerent carere visione potius quam gratia. Et Paulus *ad Rom.,* 9 optabat pro fratribus esse anathema a Christo et carere visione Dei. Non tamen ita posset optare carere gratia sicut potest aliquis rationabiliter eligere carere regno paterno potius quam filiatione regali et dignitate habendi hereditatem. *Tertio.* Visio ad aequalitatem correspondet perfectioni quam actus meritorius participat a gratia: ergo gratia est nobilior. Consequentia patet quia, si visio esset perfectior, non corresponderet ad aequalitatem ipsi gratiae, sed excederet illam, et per consequens magis excederet imperfectam participationem gratiae quae reperitur in actu meritorio. Antecedens autem probatur. Nam, ut ostenditur in materia de merito, sicut quilibet actus virtutis participat ex passivo imperio caritatis quamdam intrinsecam perfectionem minorem quam sit perfectio caritatis, ita a gratia refunditur in actum meritorium quaedam imperfecta participatio ipsius gratiae, ratione cujus redditur aequalis et meritorius de condigno visionis beatae. *Quarto.* Gratia est radix visionis beatae in genere causae efficientis principalis: ergo non est ignobilior illa. Antecedens probatur tripliciter. Primo quia visio beata est operatio supernaturalis perfecta: ergo juxta ea quae diximus ex divo Thoma q. 110, a. 3, debet supponere prin-

(1) S. J. Chrysost., In. *Epist. ad Rom.*, hom. 9. MG 60, 474.

cipium intrinsecum, principale et radicale a quo oriatur, quod non potest esse nisi gratia existente in anima per quam ipsa ut principium radicale influat in illam. Secundo quia divus Thomas in 3, d. 31, q. 1, a. 2 qa. 3 dixit gratiam habitualem de se esse causam sufficientem visionis beatae, et hic a. 3 dixit visionem beatam esse effectum gratiae subsequentis, quam ibi diximus esse habitualem. Tertio quia, ut ex divo Thoma ostendimus q. 110, a. 3, gratia habet se ad actus supernaturales perfectos, qualis est visio, sicut anima ad suas operationes; sed anima est essentialiter perfectior illis: ergo.

8. — Dico secundo: *Absolute loquendo potest dici visionem beatam esse naturalem proprietatem gratiae perfectae.* Haec conclusio negatur ad aliquibus, quia inquiunt proprietatem alicujus essentiae debere sufficienter causari ab illa sine concursu alicujus extrinseci quod non oriatur ab ipsa essentia. Visio autem beata causatur a gratia mediante unione essentiae divinae in ratione speciei, quae non est effectus ipsius gratiae. Ergo. Item quia praemium debet conferri a praemiante, et non debet oriri ex his quae sunt propria praemiati. Sed gratia est jam propria merentis. Ergo visio quae est praemium non debet ex illa naturaliter oriri.

Sed nostra *conclusio probatur. Primo.* Ut aliqua proprietas naturaliter conveniat alicui per modum actus secundi, non requiritur ut non supponat aliquid proprium a quo oriatur quod sit extrinsecum naturae cujus est proprietas. Ergo similiter visio beata potest esse proprietas gratiae perfectae, licet supponat unionem essentiae divinae quae non oritur a gratia. Antecedens probatur dupliciter. Primo quia, teste divo Thoma et Cajetano supra q. 10, a. 1 ad tertium, actu ridere et actu intelligere sunt proprietates magis per se connaturaliter convenientes homini quam esse risibilem vel intellectivum, et tamen supponunt praesentiam objectorum a quibus abstrahantur species. Talis autem praesentia non oritur ex essentia hominis. Secundo, beatitudo naturalis angeli est proprietas naturaliter et necessario conveniens illi, ut ostendi 1 p., q. 62, a. 1. Et tamen supponit per specialem actionem Dei, quae non oritur ex ejus essentia, conferri illi speciem omnium naturalium per quam eliciat cognitionem Dei, in qua consistit ejus beatitudo naturalis, ut ostendi 1 p., q. 56, a. 3. Ergo.

Secundo probatur *conclusio.* Ex gratia perfecta in patria ori-

tur aliqua cognitio quae sit proprietas ejus connaturalis: ergo ex illa etiam oritur lumen gloriae et visio beata ut proprietas connaturalis ejus. Antecedens probatur. Nam, ut diximus q. 110, a. 4, inter ceteras virtutes quae in via oriuntur ex illa ut proprietates ejus, oritur etiam supernaturalis cognitio obscura, et dona intellectualia Spiritus Sancti, et fides in non habentibus eam. Ergo ex illa perfecta in patria debet etiam oriri aliqua cognitio connaturalis illi statui. Consequentia vero probatur. Quia lumen cognoscitivum connaturale gratiae perfectae debet esse clarum. Nullhm autem lumen supernaturale repraesentans conditiones Dei quoad quid sunt potest esse clarum, nisi sit lumen gloriae vel supponat illud quia, ut disputatur 1 p., q. 1, a. 2, cognitio clara de proprietatibus Dei supponit claram visionem ejus, et ideo, ut ibidem docemus, omnis theologia subaltematur visioni Dei quia pendet ab illa in claritate.

Tertio. Ex gratia oritur in patria amor necessarius Dei ut proprietas ejus connaturalis : ergo et visio beata. Antecedens supponitur ex dictis q. 110, a. 4, ubi docuimus ex illa oriri amorem Dei, sed illi proportionalem quoad modum ; in via oritur amor liber, in patria vero necessarius. Consequentia vero probatur. Nam amor necessarius Dei supponit cognitionem claram et essentiam divinam unitam in ratione speciei intelligibilis, quae unio non oritur ex essentia gratiae. Ergo si hoc non tollit amorem necessarium Dei esse proprietatem gratiae in patria, non tollet visionem claram Dei esse ejus proprietatem. Dicendum est ergo quod ut aliqua forma sit connaturalis proprietas alicujus essentiae, sat est si procedat ab ea ex suppositione alicujus extrinseci illi, tamen connaturaliter debiti. V. gr., igni naturale est comburere stuppam sibi applicatam, licet supponat influxum caeli sibi connaturaliter debitum; et animae separatae connaturalis proprietas est intelligere per species inditas a Deo in statu separationis quia, licet illae non sint consequentes ejus essentiam, sunt tamen ei connaturaliter debitae in tali statu. Similiter ergo hic, quia unio essentiae cum intellectu est connaturaliter debita gratiae perfectae in patria, ideo visio Dei orta ex tali unione absolute potest dici proprietas gratiae imperfectae, vel per excellentius auxilium illi connaturaliter debitum in tali statu, vel per quamdam novam dignitatem et excellentiam quam a Deo adquirit in tali statu sibi con-

naturali, ut omnis res magis perficitur in statu sibi connatural! quam in praeternaturali.

9. — Dico tertio: *Visio beata ex modo essendi actuali est essentialiter nobilior quam gratia.* Probatur. Quia ut docui supra q. 51, a. 3, actus secundus et operatio ex hac parte est essentialiter nobilior habitu, quia non includit potentialitatem quam includit habitus. Sed visio beata est actus secundus, gratia vero est habitus. Ergo. Nec ut ibi ostendi, implicat dari duas naturas quarum quaelibet secundum diversas rationes sit altera essentialiter nobilior. Lumen vero gloriae, quia semper est habitus et participatio specialis perfectionis Dei, semper essentialiter est imperfectius gratia, licet secundum quid et accidentaliter sit perfectius illa, quatenus necessario conjungitur actui secundo et visioni Dei, cum tamen gratia sit separabilis et non semper conjungatur actuali operationi.

10. — Ad *primum* ergo nego antecedens. Ad probationem respondeo ibi significari gratiam esse semen Dei, id est dispositionem ad unionem essentiae divinae in ratione speciei intelligibilis; vel est semen gloriae, id est, sui ipsius jam perfectae in patria, quae tunc vocatur gloria, ut dicemus ad confirmationem secundi; vel tertio, quia visio beata ex modo essendi est essentialiter nobilior, ex hac parte gratia potest vocari semen illius.

Ad *confirmationem* distinguo consequens. Visio est essentialiter nobilior ex modo essendi et ut assecutio ultimi finis et quatenus requirit essentiam Dei uniri cum intellectu in ratione speciei, transeat consequens. Ex parte naturae, nego consequentiam. Et fini satis est si ex modo essendi et rationibus dictis sit essentialiter perfectior.

11. — Ad *secundum* nego antecedens, sed est praemium actus meritoirii, qui est imperfectior gratia. Sed quia ille habetur ex dono Dei, ideo vocatur gratia, et ratione ejus dicitur quod accepimus gratiam pro gratia, id est gloriam pro meritis. Vel accepimus gloriam non ut praemium, sed ut hereditatem pro gratia quatenus per gratiam efficimur filii Dei et heredes beatitudinis.

Ad *confirmationem* Conradus loco citatio quaestionis 113 ait divum Thomam per gloriam non intelligere visionem, sed ipsam gratiam perfectam et consummatam modis praedictis, nam omnia dona vocantur gloriae. Et ita gratia imperfecta est imperfectior

seipsa consummata in patria, et est dispositio ad seipsam ut ibi perfectam. Ita se explicat divus Thomas *De veritate,* q. 27, a. 2 ad septimum dicens quod gratia est sicut dispositio ad gloriam, quae est gratia consummata.

12. — Ad *tertium* distinguo consequens. Est summum bonum ex modo essendi et ut est consecutio ultimi finis et ut supponit unionem essentiae divinae novae speciei, transeat consequens. Ex parte formae et naturae, nego consequentiam. Beatitudini autem hominis sufficit esse summam perfectionem hominis primo modo, licet secundo modo detur alia major perfectio in homine.

Ad *primam confirmationem* distinguo antecedens. Privatio visionis simul cum privatione gratiae et indignitate videndi Deum, concedo antecedens. Sine privatione gratiae, nego antecedens. Nam quando Paulus *ad Rom.,* 9 optabat illam, non desiderabat summam miseriam, nec illam haberet, quia habens gratiam careret visione Dei. Et ideo solum sequitur gratiam et visionem esse majus bonum sola visione.

Ad *secundam confirmationem* respondeo divum Thomam ibi loqui de fruitione Dei, quae est imperfectior visione ejusdem Dei, et solum velle [dicere] quod ex parte objecti Deus non potest facere melius, quia Aon potest facere actum qui attingat melius objectum. Hoc tamen non tollit quin Deus possit facere gratiam aliam perfectiorem, quia scilicet respectu ejusdem objecti participat majorem perfectionem quam visio et fruitio. Et isto modo gratia est perfectior, quia est participatio totius deitatis, quae eminenter est perfectior proprietate Dei quam participant visio et fruitio.

13. — Ad *quartum* respondeo *dupliciter. Primo* nego consequentiam. Nam ratio divi Thomae intelligitur ceteris paribus, quod hic non contingit. Nam licet visio Dei excedat ut est assecutio ultimi finis, non exceditur a gratia, quia gratia est formalis participatio totius deitatis, visio vero solum est participatio unius proprietatis, scilicet intelligendi. *Secundo* respondetur, distinguo antecedens. Pro *prima parte* et inter nos formaliter et immediatius, transeat antecedens, quia est ipsa unio et consecutio ultimi finis; et inter nos immediatius illi efficienter, nego antecedens. Et de hac unione loquitur divus Thomas. Nam gratiae gratis datae efficienter nos ordinant et uniunt Deo, immediatius tamen gratia

habitualis, quia ex illa efficienter oritur caritas, quae est inclinatio ad Deum et unio cum illo secundum affectum. Ad *secundam partem* antecedentis nego antecedens. Ad probationem respondeo *dupliciter*. *Primo* illam similitudinem mon causari a visione, quae nec est similis nec facit nos formaliter similes, sed provenire ex essentia divina unita in ratione speciei. Et ita non sequitur quod visio faciat nos similiores quam gratia. *Secundo* respondetur ex Cajetano ibidem Joannem loqui de similitudine quam causât gratia, quia facit nos deiformes ordinis divini et ejusdem naturae cum Deo, ut dictum est, et per consequens in hoc facit nos similes illi et nos habere hanc similitudinem, licet non appareat in via. Probat Apostolus ab effectu, quia scilicet habemus operationem connaturalem gratiae, nempe quia videbimus eum sicuti est.

Ad *confirmationem* patet ex tertia conclusione.

14. — Ad *ultimum* respondeo *dupliciter*. *Primo* nego antecedens, nam sic principium formale extrinsecum visionis est essentia divina in ratione speciei; principium formale extrinsecum gratiae est ipsa essentia divina non tantum ut habet rationem speciei, sed ut habet perfectiones totius deitatis, quo modo non est imperfectior seipsa ut est species. Essentiam vero divinam modo praedicto esse principium formale gratiae probatur, quia participatur a gratia, ut dictum est. Et teste divo Thoma *Quodlibet*. 3, a. 20, et in 3, d. 27, q. 2, a. 4, qla. 3 ad secundum, quod participatur ab aliquo est veluti principium formale suae participationis. *Secundo* nego consequentiam. Ad probationem nego antecedens, nam ut [dictum est] disp. 5, q. 9 a. 1, probabile est amorem pendere a verbo ut a principio formali. Banez autem 1 p., q. 12, a. 2, dub. 2, censet intellectionem, quae essentialiter est nobilior amore, per se solum pendere ab specie intelligibili in ratione principii formalis. Et tamen verbum, quia est actualius, est essentialiter perfectius specie, quae est habitus. Similiter cognitio quam habet angelus de Deo per speciem angeli supremi est essentialiter nobilior cognitione quam per suam essentiam habet de se et de Deo. Et tamen essentia angeli quae, teste Banez ibidem, solum in ratione principii formalis concurrit ad 'talem intellectionem, est essentialiter nobilior specie accidentali quam habet de supremo angelo, quae per se solum est principium formale cognitionis illius.

Et haec de hac quaestione 111 *Primae secundae* sint satis, in laudem gloriosissimae Trinitatis et beatae Virginis Mariae et sanctorum Apostolorum, eruditissime perfecta a magistro Herrera, cathedrae primariae moderatore in ultimo meorum studiorum anno 1607.

QUAESTIO CENTESIMADUODECIMA

De causa gratiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum solus Deus sit causa gratiae

1. — Prima conclusio: Imposibile est quod aliqua creatura causet gratiam.

Secunda conclusio, in solutione ad primum: **Humanitas Christi et sacramenta causant gratiam instrumentaliter, et non ut causa principalis.**

2. — Dubitatur an prima conclusio sit vera.

Videtur quod non. *Primo,* quia *Apoc.,* 1 dicitur gratiam esse a septem spiritibus, id est angelis. Ita explicant Aretas [Paulus Aresi] et Lyra ibi, et Clemens Alexandrinus, lib. 6 *Stromaton:* ergo.

Confirmatur. Homo vere dicitur justificare vel sanctificare se vel liberare se a peccato: ergo est causa principalis suae gratiae. Antecedens probatur. Nam *I Joan.,* 3 (v. 3) dicitur: *Qui habet hanc spem..., sanctificat se.* Et *Eccli.,* 2 (v. 20) dicitur: *Qui timent Deum sanctificabunt animam suam;* et *Job,* 33 (v. 28) dicitur de homine, *Liberavit animam suam ne pergeret in interitum.* Similiter Augustinus Tract. 27 et 72 in *Joan.;* Ambrosius Psalm. 48; Hieronymus *Ephes.,* 1, et 5, Chrysostomus homil. 38 imperfect., Origenes homil. 9 in *Numeros,* docent homines esse auctores suae salutis et gratiae; immo Paulus *I ad Cor.,* 3 (v. 9) ait quod in illa causanda *sumus adjutores Dei.* Ergo. Consequentia vero probatur, quia ista justificatio, sanctificatio vel liberatio a peccatis solum fit per gratiam; et si illa fit ab homine, fit ab ipso ut a causa principali eliciente actus supernaturales caritatis vel poenitentiae, ut suppono, quia sunt immanentes et vitales, de quorum ratione

est ut procedant a potentia ut a causa principali. Nam quod est causa principalis alicujus causae vel actus, etiam est causa principalis effectus producti per talem causam vel actum.

3. —*Secundo* arguitur. Gratia capitalis Christi est vera causa efficiens principalis nostrae gratiae; et tamen est creatura: ergo. Major probatur. Ut aliquid sit causa principalis efficiens alicujus effectus, sufficit ut sit activa illius et ejusdem'nobilitatis cum illo. Sed gratia Christi saltem est ejusdem nobilitatis specificae cum nostra et activa illius, nam est capitalis, cujus est influere gratiam in membra, de quo 3 p., q. 7. Ergo.

4.— *Tertio.* Praemia virtutis ex sua propria ratione habent expellere peccatum efficienter ut causa principalis: ergo etiam habent causare gratiam ut causa principalis. Antecedens ostenditur a divo Thoma 3 p., q. 85, a. 2 ad tertium, ubi docet actum proprium virtutis poenitentiae esse effective expellere peccatum. Quod autem ei competat ut causa principali patet, nam omnis virtus est causa principalis sui proprii actus a quo specificatur. Ergo si expellere peccatum effective est proprius actus specificativus poenitentiae, poenitentia elicit illum ut causa principalis. Consequentia vero probatur quia, ut ostenditur infra quaest. sequenti, implicat expelli peccatum sine gratia. Ergo quod potest ut causa principalis expellere peccatum, eodem modo principaliter poterit causare gratiam.

Confirmatur dupliciter. Primo quia nulla virtus activa per se primo tendit ad destructionem alicujus gratiae, sed ad productionem alterius incomposibilis cum illa per quam destruitur altera. Ergo poenitentia per se primo non tendit ad destructionem peccati, sed ad causandam gratiam per quam destruitur peccatum. Antecedens patet, nam omnis virtus activa per se primo tendit in finem et bonum. Destructio autem formae non potest esse finis et bonum, quia est privatio et non ens. *Secundo confirmatur* supponendo hominem posse aliquando habere contritionem ex auxilio actuali sine gratia, ut multi volunt. Et tunc sic arguitur: homo in tali casu ut causa principalis facit seipsum gratum et acceptum Deo: ergo ut causa principalis potest causare gratiam saltim in esse gratiae. Antecedens patet, nam, ut dicitur in *Psal.* 50, cor contritum est acceptum Deç; sed ut causa principalis facit se contritum: ergo et acceptum.

MANRESA HALL

5. — *Quarto*. Homo ut causa principalis ponit ultimam dispositionem ad gratiam: ergo ut causa principalis potest causare gratiam. Consequentia probatur, quia in omnibus formis quae in fieri dependent a materia, qualem supra diximus esse gratiam, quae ut causa principalis efficiens ponit ultimam dispositionem ad finem, producit ipsam formam ut causa principalis. Antecedens autem patet, nam ut causa principalis efficiens producit actus poenitentiae et caritatis, quae sunt ultima dispositio ad gratiam.

Confirmatur. Habens gratiam ut quatuor potest conservare ut causa principalis gratiam ut quatuor: ergo et producere. Consequentia probatur. Quia ejusdem rationis et virtutis sunt producere et conservare rem, quia conservatio nihil aliud est quam continuata productio rei. Antecedens autem patet, quia calidum ut quatuor potest principaliter conservare calorem ut quatuor: ergo idem erit de gratia.

6. — *Quinto*. Datur causa principalis creata visionis beatae: ergo etiam gratiae et reliquorum habituum supernaturalium. Consequentia probatur. Quia visio beata est nobilior quam gratia, quia est finis et praemium illius. Et ideo si illi non repugnat produci a causa efficienti principali creata, id non repugnabit gratiae et ceteris habitibus. Antecedens autem patet, nam intellectus cum lumine gloriae est causa principalis efficiens illius.

7. — Sed contra est prima conclusio articuli.

In hoc dubio sunt *quinque sententiae*. *Prima* ait quemlibet hominem per se ut causam principalem posse causare gratiam et dare Spiritum Sanctum. Ita albanenses haeretici [cathalri].

Secunda est humanitatem Christi posse illam causare ut causam efficientem principalem physicam. Ita tenuit Medina 3 p., q. 13, a. 2, conci. 8. Tenuit idem Arnoldus haereticus, citatus hic a Capponio, qui existimabat (1) humanitatem Christi esse omnino aequalis perfectionis et potestatis cum Deo, et ideo posse causare gratiam sicut Deus.

Tertia est hominem qui proprio actu justificatur per contritionem, effective concurrere ad productionem gratiae, et per consequens ut causam principalem, ut probat Aretas in confirmatione primi argumenti.

(1) In codice Palentino ita legitur: "Arnoldus Henricus Pilatus hic a Capponio qui 1 existimabat"... (!).

Quarta est saltim per Dei omnipotentiam posse dari formam radicalem supernaturalem specie diversam a gratia quae sit principium quo illius.

Quinta tandem est Deum posse communicare ipsi gratiae creatae virtutem producendi principaliter aliam gratiam, sive talis virtus proveniat ex conditione subjecti, ut in Christo, sive extrinseca omnipotentia Dei communicante gratiae puri hominis virtutem similem ei quam habet gratia Christi ex suo subjecto.

8. — Sed pro explicatione veritatis dico primo: *De facto solus Deus est causa principalis efficiens physica gratiae.* Dico physica quia Christus est causa principalis moralis illius et meritoria.

Haec conclusio *probatur. Primo* quia scriptura soli Deo ut causa principali tribuit producere gratiam et ejus effectus: ergo. Consequentia probatur. Nam si solum intenderet docere Deum esse causam primam gratiae, nihil speciale illi tribueret respectu gratiae quod non haberet respectu omnium effectuum quorum ipse solus est prima causa. Antecedens autem probatur. Nam *Isa.,* 43 (v. 25) dicitur: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas.* Et iterum ibi et *Oseae,* 13 (v. 4): *Salvator non est praeter me.* Psal. 83 (v. 12): *Gratiam et gloriam dabit Dominus. Is.,* 50 et *ad Rom.,* 4 et 8, Deus est qui justificat. Et *Job.,* 14 (v. 4): *Quis potest facere mundum de immundo? Nonne tu qui solus es?* Idem docent Augustinus 1 *De Trinitate,* cap. 12, et Cyrillus, lib. 12 in *Joan.,* cap. 25. *Secundo.* Gratia, quia est summa participatio totius naturae divinae, est eminentior omnibus aliis formis, ut diximus q. 110. Ergo nulla alia creatura potest esse causa principalis efficiens illius. Probo consequentiam, quia causa principalis efficiens aequivoca, qualis esset omnis alia forma respectu gratiae, debet esse nobilior suo effectu. *Tertio.* Solus Deus potest efficienter principaliter voluntatem movere ex parte ipsius potentiae, ut probatur q. 9, a. 6: ergo solus ille potest principaliter causare gratiam. Probo consequentiam, quia per gratiam ipsamet potentia in se immutatur, nam per illam in se praeparatur et disponitur, ut disputat Augustinus, lib. *De nat. et gratia,* cap. 23, et lib. *De grat. et lib. arbitrio,* cap. 16. *Quarto.* Solus Deus ut causa principalis efficiens potest nos adoptare in filios suos: ergo solus potest sic causare principaliter gratiam. Consequentia probatur. Quia per gratiam adoptamur in filios Dei, nam ideo per illam ha-

bemus jus ad hereditatem Patris adoptantis, scilicet beatitudinem. Unde Augustinus, epist. 120, cap. 4, et lib. *Contra Faustum*, cap. 3 ait Deum adoptare nos quia tribuit nobis gratiam. Antecedens autem [probatur] ratione divi Thomae 3 p., q. 25, a. 2 ad primum. Adoptare aliquem in filium convenit ei qui habet naturam quae est principium quo generationis naturalis; substituitur enim filius adoptivus loco filii naturalis. Sed nulla creatura habet naturam divinam, quae est principium quo generationis naturalis filii divini. Ergo. Confirmatur ex divo Thoma *De veritate*, q. 27, a. 3 ad decimum, quia solus Deus potest ut causa principalis efficiens elevare creaturam supra statutum ordinem rerum: ergo et solus causare gratiam. Antecedens probatur, quia solus Deus sic potest condere et statuere ordinem rerum naturae, scilicet gratiae et gloriae; et ejusdem potestatis est statuere talem ordinem et elevare creaturam supra ordinem sibi connaturalem. Antecedens vero probatur, quia qui causât gratiam in aliquo, elevat illum supra ordinem naturae ad ordinem gratiae. *Ultimo* probatur ratione articuli. Nulla creatura est Deus per essentiam, ut patet: ergo nulla potest causare gratiam principaliter. Probo consequentiam, quia gratia est participatio divinae naturae, et solum qui habet naturam per essentiam potest causare ejus participationem, sicut solus ignis ignire.

Dices: quaelibet natura substantialis, v. gr., equi, est participatio infinitae perfectionis Dei, et etiam potest producere alteram ejusdem speciei: ergo gratiam esse participationem naturae divinae non arguit illam a solo Deo produci posse. Sed respondeo negando consequentiam. Differentia est desumpta ex divo Thoma ubi supra ad 24, quod perfectiones naturales ex parte quidem formae et essentiae sunt imperfectiores gratia, etenim ex parte perfectibilis et modo perficiendi subjectum possunt possideri perfectius. Quae possidentur modo proportionato virtuti et essentiae rei naturalis supra ejus capacitatem sunt semper res supernaturales. Est autem conditio formae corruptibilis quae possidetur perfecto modo, ut possit generare sibi similem, quod non habent formae quae possidentur modo imperfecto. Et ideo gratia est quaedam participatio diminuta et analoga totius naturae divinae, quae in infinitum excedit omnem creaturam. Consequens est quod participetur a nobis imperfecte, et per consequens quod in nobis

non possit producere aliam gratiam sibi similem, sicut materiales formae naturales possunt, quae in suo ordine sunt perfectae et completae. Et ideo solum potest produci a Deo, ubi reperitur completa ejus perfectio.

9. — Dico secundo: *Per Dei omnipotentiam fieri nequit ut aliqua creatura distincta a gratia causet ipsam gratiam tamquam causa efficiens principalis physica*. Haec conclusio probatur rationibus et confirmationibus factis prima conclusione.

10. — Dico tertio: *Per Dei omnipotentiam absolute fieri nequit ut nostra gratia sit principium efficiens primum alterius gratiae*.

Probatur. Nam fieri nequit ut nostra gratia id habeat de sua essentia nec per aliquam virtutem superadditam: ergo. Antecedens pro prima parte probatur. Quia nostra gratia id ex sua essentia solum habet, dare esse suo subjecto, non vero recipere subjectum extraneum aut operationem transferre in illud. Omnis autem forma quae de se est causa alicujus effectus producendi in alieno subjecto, de se habet actiones transferendi in subjectum extraneum et recipiendi illum. Secunda pars antecedentis probatur. Nam talis virtus superaddita gratiae et distincta ab illa non provenit ex ejus essentia; et ideo, sicut est causa principalis gratiae, deberet esse nobilior illa et infinitae virtutis, ut probatum est. Implicat autem dari talem virtutem creatam. Ergo. Dixi illam virtutem non esse provenientem ex essentia gratiae, quando virtus qua naturaliter causa producit effectum non debet esse nobilior illo, si oritur ex ipsa essentia causae, ut patet in virtute generativa hominis. Si vero non est connaturalis causae proveniens ex ejus essentia, debet esse nobilior effectu, quia tunc non agit in virtute causae principalis et ut movetur ab illa, et ut ipsa causa influit in eam, transfundens in eam totam suam virtutem et perfectionem. Et ideo debet esse causa principalis et per consequens nobilior effectu. Et ideo si talis virtus est superaddita gratiae, nec oritur ex ejus essentia, consequens est ut sit causa principalis illius, et per consequens nobilior illa infinitae perfectionis et non subjecta Deo, quod implicat ut dictum est.

11. — Dico quarto: *Homo cum justificatur per actus supernaturales nec producit gratiam effective in se nec unit illam sibi*.

Prima pars probatur. Nam qui producit gratiam in aliquo, mundat illum a peccato et remittit peccata illius. Sed nullus homo

potest se mundare a peccato aut dimittere sibi sua peccata. Ergo. Major patet, nam illi sunt effectus inseparabiles gratiae receptae in peccatore, et per consequens debent produci a causante gratiam. Minor vero pro prima parte probatur ex illo *Prov.*, 20 (v. 9) : *Quis potest dicere: cor meum mundavi, purgavi me a peccato meo?* Ita ex hebraeo legit Cajetanus et explicat ad nostrum propositum. Secunda etiam pars minoris patet ex illo *Mare.*, 2 (v. 7) : *Quis potest dimittere peccata nisi solve Deus?* Confirmatur. Nam in Tridentino, sess. 6, cap. 7 definitur nostros supernaturales actus quibus cooperamur ad gratiam et justificationem esse causas dispositivas illius; distinguitque eos Concilium a causa efficiente gratiae, quod non faceret si homo per illos effective produceret gratiam. Confirmatur secundo. Si homo produceret gratiam per suos actus supernaturales, produceret illam ut causa principalis, ut probatum est. Sed implicat creaturam esse causam principalem gratiae, ut dictum est. Ergo. Tertio confirmatur. Homo non producit illam per suos actus tamquam causa principalis, ut probatum est, nec tamquam causa instrumentalis: ergo nullo modo. Antecedens pro secunda parte patet, quia alias produceret illam ex opere operato, sicut sacramenta dicuntur producere illam ex opere operato. Haec autem productio seu causalitas solum est admittenda in sacramentis legis novae. Ergo. Tertio. Infusio gratiae, ut patet supra q. 110, a. 2, pertinet ad gratiam operantem, ad quam homo non se libere movet, sed movetur a Deo; et tamen si nostris liberis actibus illam effective adquireremus, moveremus nos libere ad illam et pertineret ad gratiam cooperantem: ergo. Ultimo. Gratia de se est habitus infusus: ergo nullo modo est causabilis per nostros actus, etiam ut procedunt a principio supernatural!; alias etiam theologia esset habitus infusus, quia causatur nostris actibus ut procedunt ex principiis supernaturalis fidei. Confirmatur. Quia alias prius produceretur in anima habitus caritatis vel poenitentiae quam gratia. Consequens est falsum. Ergo. Minor probatur, quia illae virtutes consequuntur gratiam ut passiones essentiae. Essentia autem producitur prius quam passiones. Ergo. Sequela vero probatur. Contritio, v. gr., per se primo respicit virtutem poenitentiae et suum principium et dicit immediatum ordinem ad illam: ergo si habet vim causativam alicujus habitus, immediate causabit poenitentiam et illa mediante

causabit gratiam. Urgetur hoc amplius. Actus immediatius attingunt et immutant potentiam quam essentiam animae: ergo si actus nostri supernaturales habent vim productivam habitus, immediatius producent illum in potentiis quam in essentia animae, et per consequens immediatius producent virtutes, quae sunt in potentiis, quam gratiam, quae est in anima.

Secunda pars conclusionis negatur ab aliquibus, censentibus hominem non posse causare gratiam nec dare illi esse ut sit extra suas causas, bene tamen posse dare illi esse in subjecto eo modo quo aliqui interpretantur Sotum, sacramenta non causare gratiam, sed hominem gratum, quia causant gratiam ut est in subjecto, non vero ut est in se extra suas causas.

Sed contra hoc argumentor. Primo. Qui unit gratiam subjecto elevat naturam subjecti ultra suum ordinem ad gradum supernaturalem; sed hoc requirit potentiam infinitam non subjectam Deo, quae repugnat creaturae ut dictum est: ergo. Secundo. Vera existentia gratiae quae est accidens est inhaerentia ad subjectum: ergo qui causât illam in subjecto causât illam simpliciter ut est extra suas causas, quia non habet aliam existentiam nisi ut est in subjecto. Alias a Deo causaretur ut substantia existens per se, et non ut accidens inhaerens subjecto.

12. — **Dico quinto:** *Eodem modo creatura non potest esse causa principalis efficiens physica productionis vel augmenti habituum supernaturalium.*

Prima pars probatur. Ideo tales dicuntur infusi quia non sunt producibiles nostris actibus. Et Augustinus, lib. 2 *De lib. arbitrio,* cap. 18 et 19 definit eos quod Deus producit eos in nobis sine nobis agentibus. Ita exponit divus Thomas supra q. 41, a. 4, et in 1, d. 17, a. 2 ad secundum, et in 2, d. 27, q. 2, a. 2, et *De virtutibus,* q. 1, a. 11 ad quartum. Rationes vero pro hac conclusione varias adduxi 2. 2, q. 24, a. 2, dub. 1, conci. 3. Duae vero sunt praecipuae. Prima est quod homo etiam elevatus per auxilium supernaturale non habet principium sufficiens permanentiae habitus supernaturalis. Declaratur hoc. Actus scientiae vel temperantiae producunt habitum quia operantur in virtute principii permanentis et. nobilioris talibus habitibus, scilicet in virtute habitus primorum principiorum vel naturalis inclinationis. Actus vero supernaturales qui possunt producere habitus supernaturales solum

possunt producere ab auxilio actuali, quod non est permanens, et ideo non habent unde possint tribuere permanentiam habitus. Secunda ratio est quam ibi declaravimus ex divo Thoma solvendo argumenta Vazquez contra illam, quia scilicet habitus infusus nequit recipi nisi in potentia obedientiali animae. Est autem solius Dei ponere formam in tali potentia et eam educere ex illa, quia potentia obedientialis ut sic solum respicit Deum ut omnipotentem qui possit eam reducere ad actum.

Secunda pars conclusionis de augmento habituum patet eisdem rationibus. Nam habitus quantum ad illam perfectionem quae augetur etiam est per se infusus, cum sit ejusdem rationis cum praecedenti : ergo non est a nobis ut ab agentibus. Secundo quia etiam illa perfectio quae augetur est permanens, et non habet homo principium permanens tantae perfectionis ut possit illam tribuere. Tertio quia illud augmentum etiam educitur de potentia obedientiali animae: ergo solum potest fieri ab omnipotentia Dei. Quarto quia homo per suos actus supernaturales meretur augmentum caritatis vel poenitentiae, ut habet concilium Tridentinum, sess. 6, can. 32 : ergo non causât efficienter tale augmentum. Nam teste divo Thoma 1 p., q. 62, a. 9 ad primum, nullus ab alio meretur quando a se potest producere, quia meritum est respectu praemii quod expectatur ab alio, non respectu ejus quod a se potest habere.

13. — Ad *primum ergo* respondetur gratiam dici esse a septem spiritibus quia est ab Spiritu Sancto septiformi, qui facit nos dignos stare ante thronum Dei. Ita Ambrosius, Beda, Rupertus, divus Thomas et alii. Si vero per spiritus intelligantur angeli, gratia dicitur esse ab eis moraliter et impetratorie, quia impetrant eam nobis suis orationibus, juxta illud *Job,* 33 (vv. 23-24) : *Si fuerit pro eo angelus loquens,* etc., *miserebitur ejus,* etc.

Ad *confirmationem* Ruardus Tapper articulo *De justificatione,* pag. 5 et Canus, lib. 13 *De locis,* cap. 12 ad septimum concedunt antecedens ; sed illud esse negandum ostendit Cyrillus, lib. *De fide ad reginas,* cap. *Quod unus est Filius,* et cap. *Anti,* ex evangelic Joannis. Et ibi lib. 11 in *Joan.,* cap. 25 (?) docet esse proprium Christo sanctificare seipsum, quia gratia est ei propria secundum divinitatem, ex qua derivatur ad humanitatem. Cui consonnat Augustinus sermone 16 *De verbis Apostoli* dicens idem esse hominem se facere justum et habere gratiam sibi propriam. Sed implicat gra-

tiam esse propriam et connaturalem alicui homini. Ergo. Secundo quia idem *Joan.*, 1 dicitur passive, *dedit eis potestatem filios Dei fieri,* quod iit per gratiam et justificationem; quia homo non se justificat, sed justificatur a Deo. TeErtio. Nullus potest se justificare nisi causando gratiam in se remittendi sibi peccata et liberando se a peccatis. Sed nihil hominis potest facere homo, ut patet ex quarta conclusione. Ergo. Tandem quia alias non esset proprium Dei esse salvatorem, nam qui se justificat, se salvat, nam effectus justificationis est salvari a peccatis.

Ad *confirmationem* nego antecedens. Ad probationem respondeo illis testimoniis tantum significari consensum liberi arbitrii quo homo disponitur ad gratiam et justificationem. Ita Gregorius, lib. 24 *Moralium,* cap. 12; Damascenus, lib. 4 *De fide,* cap. 20, et Anselmus, lib. *De casu diaboli,* cap. 18. Illud vero *ex. I ad Cor.*, 3 intelligitur de praedicatoribus qui suis exhortationibus adjuvant moraliter homines ut salventur. Ita Gregorius, lib. 17 *Moralium,* cap. 10.

14. — Ad *secundum* nego majorem. Ad probationem distinguo antecedens. Si sit activa per virtutem sibi connaturalem, transeat antecedens. Si vero sit activa per virtutem superadditam, nego antecedens, de quo dixi conci. 3. Ut autem ostendi 3 p., q. 13, a. 2, gratia Christi est productiva nostrae non ex virtute sibi connatural!, sed ei superaddita ex perfectione subjecti.

15. — Ad *tertium* nego consequentiam. Ad probationem respondeo peccatum ut est malum meum non posse expelli nisi per gratiam; peccatum vero ut est offensa Dei expellitur formaliter per satisfactionem de. justitia, non vero per gratiam, licet illa supponatur ad talem satisfactionem, ut statim dicam. Poenitentia vero non expellit peccatum ut est malum meum, sed ut est offensa Dei; et ideo non debet causare gratiam, sed satisfactionem ad Deum, et illam ex se ponit poenitentia.

Ad *primam confirmationem* patet ex eadem doctrina, nam poenitentia per se tendit ad ponendam formam positivam, scilicet recompensationem et satisfactionem injuriae illatae Deo per quam tollitur peccatum ut est offensa Dei.

Ad *secundam confirmationem* aliqui admittunt antecedens, et dicunt in tali casu hominem non esse simpliciter justificatum et gratum, quia non est particeps naturae divinae nec habet habitus

virtutum supernaturalium, quod requiritur ad esse gratum et justificatum simpliciter. Et consequenter dicunt illi non deberi beatitudinem visionis divinae, quia illa est finis connaturalis gratiae et nulli alteri formae inferiori. Dicunt secundo tali homini per contritionem dimitti peccata, et consequenter non deberi illi poenam damni, sed aliqualem participationem supernae beatitudinis. *Primum* horum probant quia contritio vel supponit vel intrinsece includit actum caritatis, nam est dolor de peccatis propter Deum summe dilectum. Cum actu vero caritatis nullo modo est compossibile peccatum nec actuale nec habituale. Ergo. Minor pro prima parte patet, quia habens actum caritatis efficaciter refert se et omnia sua in Deum et actualiter habet illum pro ultimo fine. Implicat vero existentem in peccato mortali referri in Deum secundum se et omnia sua, quia in Deum solum bona possunt referri. Implicat etiam eum qui est in peccato et habet creaturam pro ultimo fine, actualiter referri in Deum ut in ultimum finem, quia alias haberet duos ultimos fines actuales. Ergo. Pro secunda etiam parte ex qua amplius prima declarabitur probatur eadem minor. Quia, ut diximus q. 109, amor ultimi finis, quia est efficacissimus, etiam transacto actu, relinquit voluntatem habitualiter defixam et inclinatam in talem ultimum finem. Ergo transacto actu caritatis dum non revocatur, voluntas hominis manet habitualiter inclinata in Deum, et per consequens repugnat habere illum peccatum mortale etiam habituale, quia alias haberet habitualiter duos ultimos,fines, scilicet Deum et creaturas. *Secundum* etiam probant quando per actum caritatis convertitur in Deum et aufertur peccatum: ergo illi non debetur poena damni, quae solum respondet peccato. Tali praedictae inclinationi ad finem supernaturalem debetur aliqualis participatio beatitudinis qualem Deus disposuerit.

Sed mihi probari nequeunt ista duo quae isti in hoc secundo dicto asserunt. Primum quidem quia peccatum ut est malum meum, teste divo Thoma q. seq., a. 2, etiam per Dei omnipotentiam non potest tolli nisi per gratiam habitualem. Ibi autem supponitur nullam esse, sed solum contritionem. Ergo per illam nequit tolli peccatum ut est malum meum. Rursus peccatum ut est offensa Dei solum tollitur per recompensationem vel satisfactionem acceptatam a Deo ut est hominis grati. Sed talis homo non est gratus. Ergo. Major patet, nam solum tollitur per satisfactionem

sufficientem ex acceptatione Dei. Non est autem aliqua satisfactio sufficiens ex Dei acceptatione nisi supposita gratia et amicitia Dei acceptantis opus hominis grati, nam munera impiorum non probat Dominus, ut dicitur in scriptura *(Eccli.,* 34, 23). Ergo. De hac ratione vide Cajetanum 3 p., q. 1, a. 2, ad tertiam rationem primi dubii. Secundo. In eo qui habet caritatem sine gratia remanet privatio gratiae et macula. Et licet Deus possit dispensare cum aliquo ne teneatur habere gratiam, non tamen potest tollere debitum quod quis habet non amittendi illam per peccatum, nec dispensare cum illo ut non teneatur non amittere illam peccando. Quandiu autem, manet macula in anima manet peccatum. Ergo. Ex hoc infertur secundum, scilicet illi homini deberi poenam damni, nam quandiu manet macula, manet sufficiens indignitas beatitudinis et dignitas carendi illa. Sed haec est poena damni. Ergo.

Ad secundam nego confirmationem nec admitto suppositionem, scilicet contritionem esse sufficientem ad tollendum peccatum sine gratia incipiente vel concomitante. Et ideo censeo Deum ex suppositione quod concurrit cum aliquo ad actum caritatis vel poenitentiae, ad concedendum illi gratiam necessitari, quia actus isti propter intrinsecam suam perfectionem habent necessariam dependentiam a gratia, sicut actus intellectus vel voluntatis necessario debent elici ab habente naturam intellectualem. Et hac ratione' divus Thomas 3 p., q. 79, a. 1, et in 2, d. 26, q. 1, a. 4 ad quintum, et in 3, d. 27, q. 2, a. 4, qla. 4 negat caritatem posse esse sine gratia. Ex quo in 4 *Contrai gentes.,* cap. 72 infert nec poenitentiam posse esse sine gratia, quia non potest 'esse sine caritate quae sine gratia esse nequit.

16. — Ad *quartum* Medina hic et Banez 2. 2, q. 24, a. 6, dub. 1 ad primum sentiunt actus caritatis vel poenitentiae, ut sunt actus virtutum, esse ab homine ut a causa efficiente principali; esse vero a solo Deo ut habent rationem dispositionis ad gratiam. *Sed Trid.entinum,* sess. 6, can. 4 admittit hominem per istos actus disponere se ad gratiam, et can. 3 diffinit hominem ex auxilio Dei diligere et credere ut oportet ad hoc ut gratia justificationis infundatur homini, quod est disponere se ad gratiam. Confirmatur. Quia scriptura saepe dicit hominem se disponere vel praeparare ad gratiam, ut patet *I Regum* 3, *Amos* 4, et *Prov.* 16 (v. 1), ubi dicitur: *Hominis est praeparare animam;* idemque saepe admittit

divus Thomas, ut patet supra q. 109, a. 6, et hic art. seq. *Secundo,* teste divo Thoma in 4, d. 17, q. 2, a. 5, qla. 5, et *De veritate,* q. 28, a. 8 ad secundum, contritio est dispositio ad gratiam ut est actus virtutis poenitentiae; sed ut sic fit ab homine: ergo. Minor patet, nam ut sic elicitur a virtute poenitentiae, quae non elicit actus per se solam, nisi media voluntate hominis: ergo. Confirmatur. Isti actus sunt dispositiones quatenus per id quod habent sibi intrinsecum redunt animam magis aptam ad recipiendam gratiam, elongando eam a peccato et uniendo Deo. Sed hoc habent ut secundum suam substantiam sunt ab homine, nam per illam vitaliter elicitam fugit homo a peccato et unitur Deo. Ergo. Confirmatur secundo. Isti actus nihil reale habent a Deo quod non sit ab homine, nam sunt formae simplices vitales, quarum totum esse debet esse a principio radicali vitae: ergo. *Tertio.* Qui conteritur de peccatis cooperatur Deo moventi et disponenti illum ad gratiam, ut dicitur in Tridentino, sess. 6, can. 4: ergo per talem actum disponit se ad gratiam. Probo consequentiam. Homo per illum actum elicitum ex auxilio Dei intendit simpliciter et in actu exercito quod intendit Deus movens illum, nam ideo cooperatur Deo. Sed Deus movens illum intendit disponere eum ad gratiam. Ergo homo suis actibus cooperans illi intendit se ad eam disponere, et consequenter realiter se disponit ad eam; alias talis intentio non esset efficax, sed frustranea.

Hoc supposito, ad quartum principale nego consequentiam. Ad probationem solent adhiberi *variae solutiones* quarum multas esse sufficientes ostenditur 2. 2, q. 24, a. 2. Quibus omissis, modo assigno quatuor. *Prima* est quod ut causa principalis efficiens producit formam, quia ut sic ut efficiens principale ponit ultimam dispositionem physicam sufficientem ad introductionem illius; secus vero quando ad inducendam formam requiritur alia moralis conditio vel dispositio quam in se non causât. Et quia ad introductionem gratiae, praeter actus caritatis vel poenitentiae, quae sunt dispositiones physicae, requiritur specialis benevolentia Dei infundentis gratiam, et homo non causât benevolentiam efficientem, ideo, licet causet actum caritatis vel poenitentiae, non causât gratiam. Requiri autem talem benevolentiam ad infusionem gratiae probatur dupliciter. Primo, nam Paulus *ad Rom.,* 4 (v. 5), de eo qui per actus fidei formatae disponit se ad gratiam ait quod *fides*

reputatur ei ad justitiam secundum propositum gratiae Dei, id est specialis benevolentiae. Secundo, quia infusio gratiae est specialis gratia et distinctum beneficium ab actu caritatis vel poenitentiae: ergo exigit specialem benevolentiam. Formae vero naturales non exigunt dispositionem moralem, sed naturalem, et ideo causât illam qui causât talem dispositionem. *Secunda solutio* est quod quando dispositiones habent rationem instrumenti, ad causandam formam in materia extrinseca, qui principaliter causât illas ut sic, principaliter causât formam; non vero quando dispositio ut est ab aliquo solum habet rationem causae materialis oportet ut causans eam principaliter, principaliter causet formam in genere causae efficientis. V. gr., ignis geniti habet rationem instrumenti per quod ipse ignis generans attingit materiam extrinsecam ignis geniti et producit in eo formam substantialem ignis. Et ideo forma ignis geniti, quae per naturalem resultantiam efficienter principaliter producit calorem ut octo, ut est dispositio ad seipsam non producit seipsam efficienter principaliter; producit vero illam ignis generans, quia ipse principaliter producit calorem ut octo tamquam instrumentum cui communicat suam virtutem ad alium ignem producendum. Dispositiones vero ad gratiam procedunt ab eo qui justificatur ut dispositiones quae eum praeparant ad illam in genere causae materialis, non vero ut instrumenta activa gratiae, quia nostri actus per se, nisi elevati a sacramentis, non habent virtutem instrumentalem ad causandam gratiam. Et ideo non oportet ut qui principaliter efficienter producit dispositionem, efficienter principaliter causet gratiam. *Tertia* est quod quando causatur a forma de potentia materiae subjecta agenti, ultimam dispositionem producit eam principaliter qui principaliter producit ultimam dispositionem. Secus vero si forma solum sit educibilis de potentia matèriae subjicibilis soli Deo. Et quia formae naturales praeter animam rationalem educuntur de potentia materiae naturaliter subjicibili agenti naturali, ideo agens naturale producens ultimas dispositiones pro illis, causât eas principaliter. Non vero debet principaliter causare gratiam qui ponit ultimas dispositiones pro ea, quia illa tantum est educibilis de potentia obedientiali animae, quae soli Deo subjicitur. Et earum ratione nec principaliter producit nec auget ceteros habitus supernaturales qui ponit ultimas dispositiones ad eorum productionem

vel augmentum. *Quarta solutio* est quod quando ultima dispositio in illo priori quo antecedit formam et disponit ad illam, producitur a forma aeque nobili cum ea ad quam disponitur et quae sit productiva alterius formae, tunc quia principaliter causât talem dispositionem, principaliter et formam ad quam disponit; secus vero si aliquid horum desit, ut contingit in dispositionibus ad gratiam. Explicantur singula. Primum quidem quia nihil potest principaliter causare aliquam formam, nisi habeat aliam aeque nobilem et activam ejus; ut ignis, homo et reliqua agentia naturalia habent formas naturales aeque nobiles cum suis effectibus et activas illorum, et ideo mediantibus dispositionibus quas causant in materiam extrinsecam ut habentibus virtutem formae principalis a qua procedunt aeque nobilis cum suis effectibus, possunt producere alios sibi similes. Secundum etiam probatur. Nam contritio vel dilectio, quae sunt dispositiones ad gratiam ut in genere causae materialis praecedunt illam, non intelliguntur procedere ab ipsa gratia nec ab alia forma aeque nobili. Et licet procederent a gratia, tamen gratia non est activa alterius. Et ideo non oportet ut efficienter principaliter causet gratiam qui efficienter principaliter producit dispositiones ad illam.

Ad *confirmationem* nego antecedens. Ad probationem nego consequentiam. Differentia est quia calor de se est activum et conservativum alterius; gratia vero, dictum est, non est activa nec est alterius conservativa, quia conservare est continuate producere.

17. — Ad *quintum* falsum supponitur in antecedenti, scilicet visionem beatam esse nobiliorem gratia, de quo supra. Transeat antecedens, et nego consequentiam. Differentia est quia visio beata educitur de potentia intellectus facta connaturaliter tali actui propter lumen gloriae quod supponitur non solum ut principium eliciens visionem, sed etiam ut dispositio intellectus ad illam recipiendam, ut insinuat divus Thomas 1 p., q. 52, a. 5, et nos alias declaravimus. Habitus vero supernaturalis educitur de potentia obedientiali animae, ex qua, ut dictum est, solus Deus potest educere formam, et ideo non est eadem ratio.

Secundo dubitat hic Cajetanus *an gratia creetur*. Et tertio dubitant alii an in quolibet instanti in quo Deus conservat gratiam producat novam gratiam. Sed de primo diximus q. 100. De secundo vero vide divum Thomam *Quodl.* 4, a. 9 ubi id disputat.

QUAESTIO CENTESIMADUODECIMA (*)

De causa gratiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum soliis Deus sit causa gratiae

in essendo; ideo non dicitur creari. At vero anima rationalis vere et proprie creatur quia nullo modo educitur de potentia subjecti, ac proinde neque cum aliqua dependentia a subjecto in essendo in quo producitur.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis

1. — Prima conclusio: Si gratia accipiatur pro habituali dono gratiae, requiritur aliqua praeparatio. Ratio est quia nulla forma recipitur in materia absque dispositione.

Secunda conclusio: Si gratia accipiatur pro auxilio Dei moventis animam ad bonum, nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praevenientis divinum auxilium, sed potius quaecumque praeparatio in homine est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum.

Tertia conclusio: Ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis prae-

(*) Banez, ex codice salmauiti.no: continuatio textus interrupti pag. 173 (fol. 80 v codicis).

paratur ad bonum gratiae suscipiendum est actus liberi arbitrii moti a Deo, et quantum ad hoc dicitur homo se praeparare.

Quarta conclusio, ad primum: Praeparatio quae est simul cum **infusione gratiae est meritoria non gratiae, sed gloriae.** Ratio est quia nullum est meritum nisi procedat ex gratia.

Quinta conclusio: Praeparatio quae antecedit non sufficit ad meritum, quia non procedit ex gratia.

2. — Hic articulus simul cum sequenti sunt memoriae commendandi pro disputatione verae concordiae liberi arbitrii hominis cum gratia Dei.

Est *dubium* interim: Utrum prima conclusio divi Thomae sit vera et ratio ejus bona.

Arguitur *primo pro parte negativa*. Gratia habitualis est quaedam forma accidentalis: ergo ratio conclusionis non est universalis per se loquendo. Probatur consequentia, quia non omnis forma accidentalis requirit dispositionem, sed ipsamet solet esse dispositio; alias esset processus in infinitum.

3. — Arguitur *secundo*. Parvulis in baptismo infunditur habitualis gratia per quam justificantur absque aliqua praeparatione et dispositione: ergo conclusio non est necessaria.

4. — Arguitur *tertio*. Gratia est immediate in essentia animae; sed motio liberi arbitrii est immediate in potentia: ergo non est dispositio ad gratiam. Probatur consequentia, quia dispositio et praeparatio debet esse in eodem subjecto in quo forma est recipienda.

5. — Arguitur *quarto*. Angeli et Adam et anima Christi Domini receperunt gratiam habitualem absque dispositione et praeparatione liberi arbitrii: ergo conclusio non est universalis et necessaria per se loquendo. Probatur antecedens, quia angeli et Adam et anima Christi Domini receperunt gratiam habitualem in primo instanti creationis, in qud non fuit usus liberi arbitri.

6. — Prima conclusio: *Parvuli vere et realiter sanctificantur per baptismum absque actuali consensu eorum et dispositione actuali illorum*. Haec conclusio certissima est secundum fidem. Et probatur. Quia secundum fidem, illis prodest baptismus ad salutem aeternam. Constat autem ratione naturali quod illi non habent usum liberi arbitrii. Ergo conclusio est vera. Vide Augustinum in Epistola 27, et in lib. *De peccatorum meritis,* cap. 20 ubi

disputat contra haereticos negantes parvulis prodesse baptismum, citantes illud *Mare,* ultimo (v. 16) : *Qui vero non crediderit condemnabitur.* Vide etiam Bernardum in *Sermone* 66 et 68 *in Cantica* et in Epistola 67 ubi confutat illum errorem. Ceterum illud quod objiciunt haeretici ex *Matth.* ultimo, explicatur in ca. *Majores* de baptismo intelligendum esse de adultis quibus praedicatur evangelium, et non de credentibus. At vero parvuli dicuntur credere et profiteri Christi religionem non proprio actu, sed consensu Ecclesiae, ut inquit Augustinus ubi supra, cap. 19. Item possunt dici credere habitualiter per habitum fidei infusum in baptismo.

Quidam vero theologi, adeo volunt esse verum quod requiritur dispositio ad gratiam, ut asserant characterem baptismalem esse in parvulis dispositio ad gratiam. At vero in parvulis sanctificatis in utero, qualis fuit Joannes et Jeremias et beata Virgo, ajunt ponendum esse quemdam ornatum et dispositionem ad gratiam. Sed haec sententia communiter rejicitur a theologis in materia de baptismo.

Cajetanus vero in hoc loco dicit quod nunquam datur gratia sine dispositione vel propria personali, vel capitis, qui est Christus. Et ita dicit parvulis dari gratiam propter meritum Christi tamquam per dispositionem. Sed profecto improprie dicitur quod actiones Christi Domini sint dispositiones et praeparationes parvulorum qui baptizantur, nam proprie dispositio debet esse in eodem mobili in quo recipienda est forma.

7. — Secunda conclusio : *Nullus adultus de facto justificatur sine propria dispositione liberi arbitrii.* Haec etiam est certissima secundum fidem catholicam, et diffinita in concilio Tridentino, sess. 6 fere per totam. Et in sacris litteris plurima sunt testimonia quae illam confirmat; v. g.: *Nisi poenitentiam habueritis omnes simul peribitis (Luc.,* 13, 3) et: *Qui non crediderit condemnabitur (Mare.,* 16, 16) ; item illud *Zach.* (1, 3) : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Et hoc est quod inquit Augustinus: "Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te", hoc est, sine tuo consensu (1).

8. — Tertia conclusio : *De potentia Dei absoluta poterit adultus justificari absque actuali dispositione liberi arbitrii per solam in-*

(1) S. Augustin., *Sermo* 169 (alias 15 de verbis Apostoli), cap. 11, n. 13. ML 38, 923.

pusionem gratiae habitualis. Probatur, quia in hoc nulla est implicatio contradictionis magis quam si Deus de potentia absoluta induceret formam ignis in materiam primam absque aliquo accidente. Et confirmatur. Quia plurimi adulti justificantur de facto cum sola attributione, virtute sacramenti recepti: ergo poterat Deus de potentia absoluta absque aliqua actuali dispositione infundere gratiam et justificare peccatorem. Probo consequentiam, quoniam attritio de se non est sufficiens dispositio ad gratiam: ergo qui de facto supplet insufficientiam dispositionis, poterat de potentia absoluta supplere totam dispositionem, sicut etiam de facto supplet in baptismo parvulorum. Diximus autem in conclusione, "absque actuali dispositione". Etenim si voluntas hominis fuerit aversa per peccatum a Deo, videtur nobis implicare contradictionem quod ille homo sit in gratia Dei et ejus voluntas ad Deum conversa non sit, saltim habitualiter vel per modum habitus.

Ex dictis sequitur quod conclusio divi Thomae intelligenda est secundum legem ordinariam, et quod ratio divi Thomae est argumentum congruum desumptum a proportione et similitudine generationis rerum naturalium, quae semper fit cum praevia dispositione ad formam substantialem.

9. — Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad *primum* quod, quamvis gratia sit qualitas, tamen est immediata participatio divinae substantiae, et habet se ad modum formae substantialis in ordine supernatural! et in esse ipsius, et per illam regeneramur in Deo formaliter et ex Deo nati sumus.

Ad *secundum* argumentum respondetur quod probat tertiam conclusionem et etiam primam.

Ad *tertium* argumentum respondetur nego consequentiam, nam etiam in physicis dispositio non recipitur immediate in materia prima, sed in quantitate, cum tamen forma substantialis immediate recipiatur in materia prima quam actuat.

Ad *quartum* argumentum vide quae diximus in nostris *Commentariis* 2. 2, q. 24, a. 3 dubio unico, praesertim ad quartum argumentum. Nunc autem respondetur nego antecedens, immo angeli habuerunt consensum liberi arbitrii, non qui absolute praecederet gratiam ut erat a libero arbitrio, sed ut erat a Spiritu Sancto movente liberum arbitrium secundum suam conditionem libertatis; nihilominus certissime et infallibiliter movente et efficaciter

praeparante liberum arbitrium ad gratiam condigne et congrue recipiendam. Et isto modo justificatus est Adam et anima Christi.

Circa solutionem ad primum dubitari poterat an dispositio et praeparatio ad gratiam sit meritoria gloriae. Sed haec dubitatio examinabitur infra q. 114.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam vei facienti quod in se est

Prima conclusio: Praeparatio ad gratiam secundum quod est a libero arbitrio nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem. Ratio est in summa quia donum gratiae excedit omnem praeparationem humanae virtutis.

Secunda **conclusio: Praeparatio ad gratiam secundum quod est a Deo movente habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis.** Ratio est quia intentio Dei deficere non potest.

Tertia conclusio. Ista est corollaria et explicativa praecedentis conclusionis: **Si intentio Dei est quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequetur. Hinc infertur** unum corollarium evidenter ex opposito consequentis ad oppositum antecedentis: *Si homo cujus cor Deus movet non consequitur gratiam, non fuit ex intentione Dei quod illam consequeretur per illam praeparationem.*

Quarta conclusio, ad secundum: **Defectus gratiae prima causa est a nobis; sed collationis gratiae prima causa est a Deo.** Hanc probat testimonio *Oseae* (v. 9): *Perditio tua Israel; tantummodo in me auxilium tuum.* Cui consonat illud quod alius propheta dicit: *Narra si quid habes ut justificeris (Is.,* 43, 26).

Nota breviter in hoc articulo et in sequenti quam opportune poterat hic disputari quaestio de efficacia divini auxilii et de concordia liberi arbitri cum auxiliis gratiae. Sed quia commodius definietur haec quaestio post intelligentiam doctrinae divi Thomae in tota hac materia de gratia, ideo pro nunc istam disputationem suspendimus. Observamus tamen memoriam harum conclusionum,

quae plurimum distant a sententia illorum qui dumtaxat referunt in Deum efficaciam moralem actualis conversionis hujus hominis singularis, neque agnoscunt physicam efficaciam et realem majorem ex parte auxilii in eo qui convertitur quam in eo qui non convertitur; imino interdum cum minori efficacia auxilii unus convertitur et alius cum majori efficacia non convertitur; sed totam rationem differentiae volunt consistere in eo quod uni datur illud auxilium opportuno tempore et alteri non datur. Hanc autem opportunitatem ajunt consistere in praescientia Dei simul cum voluntate dandi auxilium illud tali tempore. Nos autem nullam aliam opportunitatem agnoscimus nisi quam efficit divinae misericordiae actualis influentia; quando mediante, efficacia auxilii divini quo peccator infallibiliter convertitur, absque derogatione et detrimento suae libertatis, ut in secundo tractatu Deo volente explicaturi sumus.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum gratia sit major in uno quam in alio

1. — **Prima conclusio: Si gratia gratum faciens et habitualis consideretur ex parte finis et objecti quatenus conjungit hominem** cum Deo, non potest esse major in uno quam in alio. Ratio est quia gratia secundum hanc considerationem habet speciem suam ex eo quod conjungit immediate hominem summo bono, in quo non est magis aut minus.

Secunda conclusio: Si magnitudo gratiae consideretur ex parte subjecti, potest recipere magis et minus secundum quod unus magis illustratur lumine gratiae quam alius.

Tertia conclusio: Hujus diversitatis ratio aliqua potest accipi ex parte praeparantis se ad gratiam, quatenus ima praeparatio major est quam altera in libero arbitrio unius quam alterius.

Quarta conclusio: Prima causa hujus diversitatis est ex parte Dei, qui diversimode sua dona dispensat, dividens singulis prout vult.

2. — Notandum est in hoc articulo quod non ait divus Thomas in quarta conclusione, praecipua causa hujus diversitatis, sed

inquit, "prima causa", ac si diceret, prima causa et radix ad quam omnis alia ratio debet reduci quasi illi subordinata. Hoc dixerim propter modernas opiniones quorumdam, qui ajunt Deum esse quidem praecipuam causam ad effectum conversionis impii, sed esse causam partialem, quae actualiter non influit in liberum arbitrium ejus qui convertitur magis quam in liberum arbitrium ejus qui non convertitur; sed ille qui convertitur est causa partialis per proprietatem sui liberi arbitrii singularis influens partialiter et physice in effectum et determinans auxilium Dei quod ipse solus induxit, non autem determinatur ab ipso auxilio ad hanc operationem liberam hic qt nunc.

Haec doctrina est etiam contra Suarez de Societate, qui in lib. 3 *Opusculorum*, cap. 20, num. 8 expresse tenet quod cum aequali auxilio gratiae reali et physico, immo cum minori unus homo magis justificatur, majorem gratiam infusam recipit quam alius, propter majorem conatum liberi arbitrii. Sed profecto iste modus dicendi sufficientissime rejicitur, quia major ille conatus ex parte liberi arbitrii nullam habet proportionem cum majori intensione gratiae infusae: ergo non efficit realiter majorem praeparationem neque poterit esse causa in aliquo genere proportionata cum tanto effectu. Probo antecedens. Quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Sed conatus liberi arbitrii prout distinguitur ab auxilio praeparante gratiae nullam habet proportionem cum justificatione. Ergo major conatus liberi arbitrii illam non habet, et prout distinguitur a majore praeparatione gratiae, non erit ratio majoris justificationis neque majoris intensionis gratiae infusae. Item ille qui magis justificaretur propter majorem conatum sui liberi arbitrii, posset in se ipso gloriari adversus alterum qui cum majore praeparatione auxilii gratiae minus justificatus evasit. Poterat enim dicere: ego viribus naturalibus superadjeci ad effectum supra proportionem divinae praeparationis, ac proinde in se ipso gloriaretur et non in Domino. Sed ajunt quod illa minima praeparatio in esse reali et physico est major moraliter loquendo, quatenus divina voluntas ab aeterno statuit conferre illi talem praeparationem minimam eo tempore in quo praescivit Deus illum hominem magis conaturum ex proprietate sui liberi arbitrii. Sed haec solutio non tollit quin ille homo in se ipso gloriari possit de majori effectu, siquidem illa majoritas

in solum liberum arbitrium illius refunditur tamquam ad solam causam physice et realiter influentem et efficientem. Praetermitto quod haec solutio non solvit praecedens argumentum. Et denique in concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7 dicitur quod major aut minor justitia illius qui justificatur est secundum, dispositionem quam Spiritus Sanctus operatur in libero arbitrio. Dicere autem quod illa operatio Spiritus Sancti in casu posito est tantum moralis respectu majoris illius effectus, nobis omnino displicet.

3. — Tandem circa rationem divi Thomae pro tertia et quarta conclusione, videlicet: quia ex parte subjecti praeparantis se "non potest accipi prima ratio hujus diversitatis, quia praeparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantum liberum arbitrium ejus praeparatur a Deo", observanda est maxime circa istam rationem et circa concordiam liberi arbitrii cum motione divinae gratiae praeparantis, differentia quae est inter esse naturae creatae, quod dicimus esse naturale et ordinis naturalis, et inter esse gratiae quod dicimus esse supernaturale et ordinis divini, in eo quod esse quidem naturale habet primo quod est esse receptum in aliqua natura et essentia limitata, et per hoc quod recipitur in aliqua natura limitatur magis aut minus secundum majorem imperfectionem vel perfectionem. Itaque quanto perfectior est natura in sua specie, habet etiam perfectius esse. Et hinc est quod omne esse creaturarum dicitur esse finitum et limitatum, quia cum ipsum esse sit prima actualitas omnium rerum, non habet unde limitetur nisi ab essentia in qua recipitur. Habet secundo quod, quamvis ipsum esse sit formalitas per quam res extra nihil constituitur, tamen non elevat illam ad superiorem ordinem, sed relinquit limitatam in suo genere et specie, sicut ipsum esse manet limitatum cum illa. Quo fit ut illa essentia creata cum illo esse, repraesentet primum ens cujus essentia est ipsum esse limitate dumtaxat quantum ad ideam illius rei, v. g., quantum ad ideam hominis si est esse hominis, vel quantum ad ideam equi si est esse equi. At vero esse gratiae, quod est esse supernaturale et ordinis divini, quamvis non ducat formaliter res ex nihilo, tamen quia transfert res ab esse naturalis ordinis limitato quantum ad speciem ad esse supernaturalis ordinis divini illimitatum quantum ad speciem, dicitur nova creatio quaedam, quia non est minor distantia ab esse ordinis naturalis ad esse ordinis divini, quam sit

ex nihilo ad esse naturale. Unde non minus ostenditur omnipotentia Dei in sanctificatione creaturae per gratiam et in justificatione peccatorum, quam in productione creaturae ex nihilo.

4. — Ex quo sequitur quod, quamvis esse gratiae quantum ad intensionem ipsius qualitatis quae est gratia sit limitatum et finitum in subjecto, tamen quantum ad formalitatem specificam non limitatur a subjecto, neque elevatur aut deprimitur per majorem vel minorem perfectionem naturae specificae. Nam gratia in angelo non est major aut perfectior propterea quod recipitur in angelo. Eadem enim est mensura hominis et angeli. Unde tam perfecta est in homine tanta gratia sicut in angelo, neque magis elevat angelum quam hominem. Immo vero etiam quantum ad intensionem non est inaequalis gratia in uno quam in altero ex dignitate subjecti in quo recipitur, vel ex operatione et dispositione subjecti tantum, et inquantum subjectum illud praeparatur ab auxilio gratiae Dei moventis creaturam rationalem ad esse gratiae. Sed quia ista praeparatio fit cum consensu liberi arbitrii, dicitur homo se praeparare praeparatus a Deo. Itaque ipse bonus usus liberi arbitrii effectus est gratiae praeparantis Dei, non solum quantum ad substantiam specificam consensus, sed etiam quantum ad majorem vel minorem intensionem consensus quae provenit a majore praeparatione Dei moventis hominem. Unde in nullo possumus gloriari nisi in Deo, quia, ut inquit Cyprianus, et citatur a divo Augustino in *Enchiridione,* nihil nostrum est, videlicet ex viribus naturae nihil habemus neque habere possumus quod pertineat ad ordinem gratiae. Si autem haberemus ex viribus nostris liberi arbitrii magis conari cum minore praeparatione gratiae Dei moventis nos, jam illa majoritas intensionis gratiae esset nostra, quia attribueretur nostris viribus naturalibus tamquam causae physicae et reali.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum homo possit scire se habere gratiam

1. — Prima conclusio: Per divinam revelationem potest aliquis scire se habere gratiam.

Secunda conclusio: Per se ipsum non potest homo certo scire se habere gratiam Dei.

Tertia conclusio: Conjecturaliter per aliqua signa potest aliquis cognoscere se habere gratiam.

Quarta conclusio, ad secundum : **Quicumque habet scientiam vel fidem certus est se habere.**

2. — In hoc articulo est *dubium:* **Utrum certitudine divinae fidei cui non potest subesse falsum possit aliquis esse certus de propria gratia secundum legem ordinariam.**

De qua re fuit magna controversia in concilio Tridentino inter, theologos qui illic interfuerunt disputationibus, praesertim inter Ambrosium Catherinum et Dominicum de Soto, [qui] in 3 libro *De natura et gratia,* cap. 10, et in *Apologia contra Catherinum* late disputat de hac difficultate. Vega etiam minorita integrum librum composuit de certitudine gratiae et Castro *De haeresibus,* in verbo *Gratia.* Vide Roffensem *Contra Lutherum,* art. 11 et 12, et Albertum Magnum 1 *Sent.,* d. 17, et ibidem divum Bonaventuram, et Durandum, et Alexandrum Alensem in 3 p., q. 71.

Pro intelligentia hujus difficultatis *advertendum est* quod certitudo quae proprie convenit potentiae intellectivae est firma determinatio et adhaesio intellectus ad alteram partem contradictionis. Quae quidem adhaesio, ut sit simpliciter certitudo, debet considerari ex propriis meritis et viribus principiorum secundum se, et non secundum imaginationem et proprium cerebrum adhaerentis alicui propositioni. Nam haereticus putat se esse tam certum de suo errore, sicut catholicus de veritate catholica.

3. — *Secundo* nota quod est duplex certitudo. Altera conjuncta cum evidentia, qualis est certitudo primorum principiorum et conclusionum quae per evidentem consequentiam inferuntur ex illis; altera est inevidens et obscura. Rursus haec certitudo inevidens, quae est firma determinatio intellectus ad veritatem quam non intuetur in se neque in sua causa neque in suo effectu, adhuc est duplex. Altera quidem infallibilis, cujus ratio formalis assentiendi est infallibilis veritas prima; altera vero est certitudo inevidens et degenerans, quae non innititur primae veritati revelanti; ut v. g., ego sum certus esse Romam, fuisse Troiam et Achilem et Hectorem per certitudinem humanae fidei. Similiter sum certus me esse baptizatum. Et dicitur haec humanae fidei certitudo. Denique certitudo fidei divinae duplex esse potest. Altera quae fun-

datur in particulari revelatione facta a Deo alicui personae de re quae non pertinet ad communem fidem Ecclesiae; altera vero est quae innititur primae veritati revelanti, primo quidem prophetis et apostolis aliquas veritates pertinentes ad communem utilitatem Ecclesiae; deinde etiam unicuique fidelium intime revelat Spiritus Sanctus lumine fidei hujusmodi veritatibus adhaerendum esse.

4. — His suppositis 'sit **prima conclusio:** *Nemo potest in praesenti statu evidenti certitudine cognoscere se esse in gratia.* Ratio est quia, cum gratia sit superioris ordinis, non potest evidenter cognosci neque in se neque in sua causa neque in effectu. At vero in patria universi beati vident in essentia divina se habere gratiam, hoc enim pertinet ad illorum beatitudinem; immo etiam vident alios beatos esse in gratia, quia hoc pertinet ad perfectionem illius reipublicae. At vero qui modo sunt beati non vident gratiam viatorum, nisi speciali revelatione Dei, sicut non vident contritionem cordis ejus qui peccavit, quia istae sunt cogitationes quae soli Deo evidenter cognitae sunt.

5. — Secunda **conclusio:** *Per specialem revelationem Dei potest justus certificari de sua gratia propria.* Haec conclusio a nullo rejicitur, quia potens est Deus hoc facere, immo de facto credimus talem revelationem factam fuisse beatae Virgini et apostolo Paulo et omnibus Apostolis, sicut docet divus Thomas *De veritate,* q. 24, a. 9, et Cano, lib. 9 De *locis,* cap. 3, et est communis sententia theologorum. Quoniam in Apostolis specialiter concurrunt rationes quas divus Thomas ponit in articulo. Aliis vero sanctis quibusdam etiam pie potest credi factam fuisse talem revelationem, praesertim prope finem vitae; sicut dicebat divus Martinus: "Quid hic adstas, cruenta bellua? Nihil in me funestum invenies, sed sinus Abrahae me suscipiet" (1); et divus Dominicus morti appropinquans promisit fratribus suis se magis profuturum in caelis quam si viveret in terris.

6. — **Tertia conclusio,** etiam certissima: *Potest justus magnis argumentis conjecturalibus aliqualem certitudinem habere de sua gratia.* Haec argumenta maxime sunt quae divus Thomas ponit in articulo.

7. — **Quarta conclusio,** in qua omnes catholici conveniunt: *Ne-*

(1) S. Severus, *Epist.* 3. ML 20, 185.

mo certitudine fidei catholicae secundum legem ordinariam potest esse certus de sua gratia, neque aliquis justus obligatur ad hoc ex aliquo praecepto. Ita definitum est in concilio Tridentino, can. 13: "Si quis dixerit omni homini esse necessarium ad salutem et peccatorum remissionem credere absque haesitatione remissa sibi esse peccata, anathema sit." Et ratio manifesta est, quia illud creditur fide catholica quod a catholica Ecclesia proponitur credendum. Sed numquam Ecclesia tale praeceptum proposuit fidelibus. Ergo non est talis obligatio.

8. — Tota igitur difficultas est et in duobus consistit. Primo quidem utrum aliquis aliquando certitudine fidei divinae quam in se habet, absque specialiori revelatione, possit certo cognoscere se esse in gratia. Secundo utrum saltem morali certitudine fidei humanae excludente omne dubium possit cognoscere se esse in gratia. In priori sensu Catherinus in opusculo *De certitudine gratiae* respondet posse justum certitudine fidei divinae cognoscere se esse in gratia. Interrogatus autem unde habent justi hanc certitudinem fidei divinae, respondet quod Spiritus Sanctus habitans in omnibus justis per gratiam proponit et revelat quantum est ex parte sua omnibus justis quod sunt in gratia. Sed interrogatus secundo quid causae est, cum omnes justi habeant Spiritum Sanctum, non omnes habeant hanc certitudinem, respondet hoc provenire ex aliqua culpa et negligentia ipsorum qui non convertuntur ad cor discutientes propriam conscientiam. *Probat* autem ille hanc sententiam ex illo *Romanorum*, 8 (w. 15-16): *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei in quo clamamus Abba,* id est, *Pater. Ipse enim Spiritus Sanctus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Sed testimonium Spiritus Sancti est certissimum et infallibile. Ergo poterit justus certus esse de sua gratia.

Secundo nititur probare plurimis sanctorum testimoniis, v. g., divi Gregorii, Dionysii et Augustini et Bernardi, quorum testimonia ad longum refert Vega ubi supra et dissolvit.

Tertio potest quis esse certus infallibiliter de gratia alterius: ergo etiam de propria gratia. Probatur antecedens. Quia sacerdos baptizans puerum cum intentione faciendi quod Ecclesia intendit facere, certissimus est puerum esse in gratia. Patet quia, secundum fidem catholicam, certum est illi baptismum conferre gratiam

non ponenti obicem; et ex alia parte certus est de sua intentione, et quod parvulus non potest ponere obicem.

Quarto. De fide est quod facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. Sed potest quis certo cognoscere quod ipse facit totum quod in se est. Ergo erit certus quod habet gratiam. Probatur minor. In casu particulari qui accedit ad sacramentum poenitentiae certus est se esse attritum, quia dolet de peccatis propter poenas inferni quas per fidem credit. Sed attritio est sufficiens dispositio ad gratiam cum sacramento poenitentiae. Ergo ille manebit certus de sua gratia recepto sacramento.

Quinto. Illi quibus Christus dicebat, remittuntur tibi peccata tua, erant certi de propria gratia. Ergo etiam ille cui sacerdos impendit absolutionem erit certus de sua gratia. Patet consequentia quia sacerdos in virtute Christi remittit peccata.

Ultimo arguitur. Cum aliquis fidelis rapitur ad martyrium pro testimonio fidei, est certus certitudine fidei divinae se habere gratiam Dei. Ergo possibile est. Probo antecedens, quia ille certus est se diligere Deum super omnia, nam *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis (Joan.,* 15, 13). Et *confirmatur.* Quia Ecclesia non potest errare in canonizatione sanctorum. Sed ad canonizandum aliquem pro martyre sufficit illi Ecclesiae quod probetur occisus pro testimonio fidei. Ergo etiam ipse poterit esse certus de sua gratia quando prompto animo vadit ad martyrium.

9. — His non obstantibus, sit **quinta conclusio:** *Nemo secundum legem ordinariam., quantumlibet perfectus sit coram Deo, potest esse certus certitudine fidei divinae, cui non possit subesse falsum, se habere gratiam Dei.* Hanc conclusionem latissime probat Soto ubi supra et Vega, lib. 9 *Super decretum concilii Tridentini.* Sed nos breviter probamus.. In primis ex decreto concilii Tridentini, sess. 6, cap. 9 ubi dicitur: "Licet nemo pius dubitare possit de Dei misericordia et de Christi meritis et sacramentorum virtute et efficacia, unusquisque tamen se ipsum et propriam infirmitatem et dispositionem respiciens, formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, gratiam Dei esse consecutum." Ex quo sumitur argumentum contra Catherinum: quia si omnis justus potest formidare: ergo non ha-

bet infallibilem certitudinem suae gratiae, ac proinde non est certus divina fide cui non possit subesse falsum.

Secundo probatur ex quodam decreto Innocentii tertii, et refertur cap. ultimo de purgatione canonica, ubi pontifex improbat ut temerarium et indiscretum juramentum cujusdam archiepiscopi qui juravit se esse immunem et liberum a peccato. Si autem potest fidelis pervenire ad talem statum de lege ordinaria, non esset ille reprehendendus de juramento.

Tertio probatur ex illo Eccle., cap. 9 (v. 1) : *Nemo scit utrum amore vel odio dignus sit.* Quod testimonium aliqui contendunt intelligere de amore vel odio praedestinationis vel reprobationis propterea quod ibidem sequitur: *Sed omnia in futurum servantur incerta.* Sed haec ratio non convincit quominus etiam intelligatur de amore vel odio secundum praesentem statum, quia similiter etiam loquebatur Apostolus in priori epistola *ad Cor.,* cap. 4 (w. 2-5) : *Hic jam quaeritur inter dispensatores utrum fidelis quis inveniatur. Mihi autem pro minimo est ut a vobis judicer. Sed neque meipsum judico. Qui autem judicat me Dominus est, qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium, etc.* Itaque nolite ante tempus judicare. Ecce ubi Apostolus loquens de praesenti justitia ministrorum Dei, refert nihilominus certitudinem hujus justitiae in diem judicii. Ergo similiter Salomon certitudinem praesentis justitiae justorum retulit manifestandam in diem judicii. Ac proinde merito divus Thomas attulit illud testimonium ad confirmandum quod in praesenti vita, secundum praesentem justitiam, nemo est certus utrum amore vel odio dignus sit.

Sed si objicias: ergo nemo potest scire quod sit in peccato et dignus odio, respondetur quod sapiens verba faciebat de viris justis, quorum opera sunt in manu Dei; et de istis dicit quod non sunt certi in hac vita utrum placeant vel displiceant Deo. Ceterum peccator qui fornicatur vel furatur, certissimus est quod non placet Deo. Praeterea *Eccli.,* 5 (v. 5) dicitur: *De propitiato peccato noli esse sine metu.* Et *Prov.,* 20 (v. 9) : *Quis potest dicere, cor meum mundum est, purus sum a peccato?* Et cap. 28 (v. 14) : *Beatus vir qui semper est pavidus.* Item in Psalmo 18 (v. 13) : *Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me et ab alienis parce servo tuo.* Item *Job,* cap. 9 (w. 11-21) : *Si venerit ad me, non videbo eum; si*

abierit, non intelligam; si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea et taedebit me vitae meae. Certum est autem quod propheta sanctus Job loquitur de adventu Domini in anima per gratiam. Nam certissimum est Deum esse ubique conservando creaturas suas. Et paulo infra (v. 28) inquit: *Verebar omnia opera mea coram illo, sciens quod non parceres delinquentem.* Ex istis testimoniis omnino excluditur illa infallibilis certitudo quam ponit Catherinus, tamquam temeraria et errori lutheranorum proxima. Plurimis etiam testimoniis poteramus rejicere illam sententiam, sed omnes sunt inferiores testimoniis citatis. Et optima ratio est quam facit divus Thomas in articulo, quae magis explicabitur in solutionibus argumentorum.

10. — Ad *primum* argumentum respondetur quod Paulus in eo loco intendit docere quod Spiritus Sanctus testimonium illud reddit spiritui nostro, non tamen revelando per certitudinem fidei quod sumus filii Dei, sed per quosdam effectus et bona opera, per exultationem animi in obsequium Dei, et per patientiam in laboribus et per hoc quod homo non habet conscientiam, peccati mortalis.

Secundo respondetur quod, licet Spiritus Sanctus testificetur aliquo modo justis per internam consolationem et devotionem quod sunt in gratia, non tamen constat homini justo firmiter quod illa delectatio et devotio sit ab Spiritu Sancto, quia saepe Satanas se transfigurat in angelum lucis.

Ad *secundum* argumentum, quod sumebatur ex auctoritate sanctorum, respondetur unico verbo quod loquuntur de quadam conjecturali certitudine quae consurgit in conscientia justorum ex testimonio bonorum operum, juxta illud: *Haec est gloria nostra, testimonium conscientiae nostrae (II Cor.,* 1, 12).

Ad *tertium* respondetur quod, licet sacerdos sit certus puerum a se baptizatum esse in gratia, tamen neque puer est certus de sua gratia, quia non habet usum rationis, immo etiamsi esset adultus, non poterat habere tantam certitudinem, quia non est certus de intentione ministri neque de sua dispositione.

Ad *quartum* respondetur quod facienti quod in se est ex auxilio speciali divinae gratiae, Deus non denegat gratiam. Hoc autem non potest esse homini certum certitudine cui non potest subesse falsum. Ad aliud vero de illo qui accedit cum attritione cognita ad sacramentum poenitentiae, respondetur quod ille dubitare po-

test de suo proposito et examinatione in futurum. Item de intentione sacerdotis non est ita certus cui non possit subesse falsum.

Ad *quintum* respondetur quod illi quibus Christus dicebat, *remittuntur tibi peccata,* cum crederent illum esse veracem per fidem infusam, nullatenus poterant dubitare se esse in gratia. At vero minister sacramenti poenitentiae non creditur per fidem infusam esse ministrum rite ordinatum. Deinde etiamsi crederetur legitimus minister, tamen non creditur prophetam esse cognoscentem cogitationes cordis et dispositionem legitimam poenitentis.

Ad *sextum* respondetur quod ille qui pergit ad martyrium pro testimonio fidei ferendo, habet quidem maximam conjecturam quod sit in gratia, tamen non est omnino certus an ex vera dilectione Dei velit pati martyrium vel ex alio motivo humano. Et ad argumentum, quia Ecclesia non potest errare in canonizatione martyrum et sanctorum, cujus oppositum censetur valde temerarium et errori proximum: respondetur quod hoc provenit praecipue ab assistentia Spiritus Sancti, qui non permittet Ecclesiam errare in sanctorum canonizatione neque in examinatione quae praerequiritur ad canonizationem. At vero ille qui pergit ad martyrium poterit haesitare de sua dispositione et motivo ad martyrium, quia ex hoc nullum sequitur inconveniens. Sequeretur autem maximum inconveniens in Ecclesia si illa erraret in canonizatione sanctorum.

11. — Est secundum *dubium:* **Utrum saltem certitudine morali excludente omnem dubitationem possit aliquis esse certus de sua gratia.**

Pro cujus intelligentia observandum est quod fides humana excludens omnem dubitationem *duplex est. Altera* quidem quae oritur ex levitate cordis credentis, qui absque rationabili causa temerarie judicat alteram partem contradictionis, de quo dicitur: *Qui cito credit levis est corde (Eccli.,* 19, 4). Et de hujusmodi certitudine non est nobis disputandum. *Altera* est quae fundatur in causa et auctoritate rationabili. Sed haec adhuc est in *duplici gradu.* Unus est quando humana fides excludit moraliter et rationabiliter *actualem* haesitationem et dubitationem, ut v. g., quando aliquis prudenter credit quod episcopus iste est baptizatus et rite ordinatus et consecratus, et quod iste sacerdos est verus minister et consecrat, et adoramus hostiam quam consecravit et elevat. Et

stultus reputaretur qui actualiter haesitaret absque rationabili causa. Nihilominus ista certitudo, non excludit *habitualiter* omnem dubitationem, quia poterit contingere in aliquo raro casu quod hic qui creditur sacerdos non sit baptizatus vel rite ordinatus, ac proinde passibile est tali humanae certitudini subesse falsum. *Altera* vero certitudo humana est in superiori gradu, excludens etiam habitualem dubitationem, ut v. g., cum credimus esse utramque Indiam, orientalem et occidentalem. Haec quidem certitudo excludit omnem dubitationem habitualem non solum quia innititur humana auctoritate hominum, sed quia fit exinde eminens ratiocinatio et evidens moraliter in attestantibus, videlicet: impossibile est esse falsum id quod tanta hominum multitudo asserit se vidisse, praesertim cum illi homines ex variis locis et nationibus non potuerunt convenire ad fallendum me.

12. — Est alia *dubitatio:* **An possit aliquis justus esse certus se esse in gratia certitudine humana prioris vel secundi generis.**

Ad quam dubitationem est prima opinio Soti in *Apologia contra Catherinum,* quod justus potest esse tam certus de sua gratia, humana et morali certitudine, quam sumus certi esse Romam qui non vidimus eam. Eamdem sententiam tenet Vega minorita, lib. 9 *Super concilium Tridentinum,* et ita explicat testimonia scripturae et sanctorum, quae testimonia adducta sunt in favorem Catherini. Item probant quia potest homo hujusmodi certitudine esse certus quod est gratus alteri homini sibi amico, quia videt signa certissima amicitiae illius usque adeo ut dubitare non possit. Ergo justus homo poterit habere ut signa caritatis Dei circa se, ut humana quadam certitudine excludente dubitatione sit certum se esse in gratia.

Probat *secundo* ex illa canonica *I Joan.,* cap. 4 (v. 18) : *Perfecta caritas foras mittit timorem..., qui timet non est perfectus in caritate.* Ergo secundum legem ordinariam potest homo perfectus esse certus absque timore se habere gratiam Dei.

Et confirmatur ex illo *Petri* II canonica (1, 10) : *Satagite ut per bona opera certam vocationem et electionem faciatis.* Ergo poterit justus per bona opera esse certus morali certitudine excludente dubitatione se esse in gratia.

Tertio quia fides humana ideo excludit omnem dubitationem quia

nulla apparet ratio dubitandi. Sed justus usque adeo potest crescere in virtute ut nulla sibi appareat ratio dubitandi de sua justitia.

13. — Nihilominus sit prima conclusio: *Justus quantumlibet perfectus absque speciali revelatione non potest habere humanam certitudinem excludentem omnem dubitationem etiam habitualem*. Haec conclusio in primis est divi Thomae hic, ubi dumtaxat tribuit justis quantumlibet perfectis cognitionem conjecturalem de sua gratia, majorem vel minorem secundum plures vel minores et majores conjecturas.

Deinde probatur. Quia in concilio Tridentino ubi supra decernitur quod nullus justus potest esse certus de sua gratia certitudine cui non possit subesse falsum. Sed illae humanae certitudini posterioris gradus absolute potest subesse falsum. Ergo talis certitudo non potest haberi absque speciali revelatione.

Item si talis certitudo possit esse in homine justo, licitum esset ei jurare se esse in gratia, quia veritas quae Cognoscitur absque aliqua dubitatione licite cadit sub juramento. At vero Innocentius tertius ubi supra [c. *Accepimus]* decrevit tale juramentum esse temerarium.

Praeterea qui est certus tali morali certitudine non posset aliquo modo licite dubitare de sua sanctitate; esset enim mendax aut stultus. At vero quilibet perfectus est humilis vere et timoratus, dum habet aliquam dubitationem de sua sanctitate et dicit, *ab occultis meis libera et munda me Domine*. Neque ego crediderim praefatos doctores de tali morali certitudine fuisse locutos quae omnem dubitationem etiam habitualem excludat; quoniam in hoc sensu est contra communem opinionem theologorum nostri temporis, et videtur esse contra decretum concilii et contra testimonia quae attulimus contra Catherinum.

14. — Unde sit secunda conclusio: *Certitudine morali prioris generis bene potest justus esse certus de sua gratia*. Ratio est quia illa certitudo moralis non excludit rationem conjecturarum, sed erit maxima conjectura quae ad tempus qui erat, hominem quodammodo securum facit, quamvis non omnino tutum. Nam, ut inquit Spiritus Sanctus, *Est via quae videtur homini recta, novissima autem ejus ducunt ad mortem (Prov.*, 16, 25). Nulla ergo erit certitudo in homine, quantumlibet perfectum, cui non possit subesse falsum ex modo certitiidinis. citra divinam revelationem.

15. — Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad *primum* non est eadem ratio de amicitia humana et divina, quia ut aliquis sit gratus alteri, non est necessarium quod non constituat finem ultimum in aliqua creatura, sicut est necessarium ad gratiam Dei.

Ad *testimonium vero divi Joannis* respondetur quod loquitur de timore servili et quantum ad hoc bene potest justus sua perfectione vincere timorem servilem; timorem vero filialem non amittit propter perfectionem virtutis.

Ad *confirmationem ex divo Petro* respondetur quod pari argumentatione probatur quod posset aliquis esse certus de sua praedestinatione, quod est falsissimum et contra decretum concilii Tridentini. Dicendum est igitur sensum illorum verborum esse quod per bonam operationem pervenimus et habemus quandam certitudinem conjecturalem quod simus a Deo vocati et electi.

16. — Reliquum erat dubium disputandum: *an Christianus sit certus infallibiliter se habere fidem supernaturalem*. Sed quia de hoc disputavimus late in nostris *Commentariis,* Secunda secundae, q. 6, a. 2 dubio ultimo, relinquitur hic haec disputatio.

Nihilominus resolutio est quod nullus Christianus tenetur facere istam reflexionem supra suam fidem, examinando an sit certus quod habeat fidem supernaturalem; sed dumtaxat tenetur sincere credere articulos fidei sicut credit et tenet sacrosancta mater Ecclesia catholica.

Dico secundo, bene potest Christianus prudens sive theologus examinare se ipsum de certitudine suae fidei, et esse certus infallibiliter certitudine fidei cui non possit subesse falsum quod habeat fidem supernaturalem. Et ratio est quia, sicut scientia certificat intellectum directe de suo objecto, et per reflexionem certificat ipsum intellectum se habere scientiam; ita etiam fides supernaturalis quae revera est in christiano certificat illum de objecto fidei directe, sed per quandam reflexionem certificat illum se habere fidem supernaturalem catholicam. Haec tamen certitudo non est cum evidentia, sed juxta conditionem fidei cum oscuritate. Et laudabile est quod Christianus asseveret se habere fidem catholicam et quod credit eodem spiritu quo credidit Petrus et Paulus. Et haec doctrina est conformis doctrinae divi Thomae ad secundum argumentum, et est valde utilis Christianis ut agnoscant obligationem suam et vitam instituant juxta regulam fidei.

QUAESTIO CENTESIMADECIMATERTIA

De effectibus gratiae. Et primo de justificatione impii

ARTICULUS PRIMUS

Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum

Divus Thomas, supposito quod justificatio hic accipitur passive, ut est motus ad justitiam, ponit unicam conclusionem.

Conclusio: Transmutatio qua aliquis transmutatur ab statu injustitiae ad statum justitiae per remissionem peccati sortitur nomen a termino ad quem, et vocatur justifiteatio impii.

Nota primo in hoc articulo quomodo divus Thomas non respondeat directe affirmative titulo quaestionis. Et ratio est quia ista locutio, "justificatio impii est remissio peccati", non potest esse formalis. Alias esset falsa locutio sicut ista: accessus ad terminum ad quem est recessus a termino a quo. Et ratio es quia subjectum et praedicatum important diversos aspectus quorum unus non est alter, quamvis inveniantur materialiter in eadem mutatione. Unde de industria dixit divus Thomas in conclusione quod illa transmutatio ab statu injustitiae fit per remissionem peccati, et non dixit quod est remissio peccati.

Nota secundo id quod Cajetanus dixit, videlicet quod justificatio impii proprie loquendo non est motus a contrario in contrarium. Ratio ejus est quia "culpae macula quae manet post actum peccandi non est aliquid positivum" formaliter. Sed nihilominus dicitur justificatio hic habere se ad similitudinem motus qui est a contrario in contrarium, quoniam justificatio ut modo consideratur non tantum fit ex pura negatione termini ad quem, sed ex privatione termini debiti inesse.

Sed profecto non placet nobis ista intelligentia Cajetani, quoniam in justificatione impii est vera transmutatio ab injustitia ad justitiam quatenus injustitia non dicit solam privationem, sed pralan dispositionem virium animae, quae consistit non solum in privatione pura, sed in prava conversione ad bonum commutabile. Quam conversionem et pravam dispositionem diximus inveniri etiam in peccato originali, quod secundum sententiam divi Thomae non est pura privatio. Et quamvis, ut ait Cajetanus, transacto actu peccati mortalis non maneat aliquid actualiter positivum, nihilominus manet prava dispositio voluntatis quae habitualiter et formaliter est conversio ad bonum commutabile quae relicta est ex actuali conversione; quemadmodum aliquis manet in termino ad quem, cessante motu per quem pervenit ad terminum ad quem.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, requiratur gratiae infusio

1. — Unica conclusio: Non posset intelligi remissio culpae si non adesset infusio gratiae. Ratio est in summa quia remissio culpae est effectus specialis benevolentiae Dei; effectus autem hujusmodi benevolentiae est infusio gratiae. Hic articulus est valde observandus.

2. — Circa hunc articulum adverte quod lutherani duos errores habent. Alter est quod putant nihil aliud esse justificationem impii quam quod non imputentur illi peccata quae revera habet et manent in illo. Alter vero est quod putant per denominationem extrinsecam justificari peccatorem et dici justum, scilicet a justitia quae formaliter est in Christo Domino.

Priorem errorem probare nituntur abutentes testimoniis quibusdam sacrae scripturae. In primis *ad Rom.*, 7 (v. 23) cum dicitur ab Apostolo: *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legem mentis meae.* Et paulo ante (v. 17) : *Jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*. Ergo in Apostolo erat peccatum.

Secundo in Psalmo 31 (v. 2): *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Ergo beatitudo praesentis vitae consistit in hoc quod Deus non imputet nos peccata nostra.

Tertio arguitur ex illo I canonica Petri, cap. 4 (v. 8): *Caritas operit multitudinem peccatorum*. Sed id quod operitur manet profecto sub operculo. Ergo manet in nobis peccatum.

Quarto ex illo *Isaiae*, 64 (v. 6) ubi ait propheta: *Facti sumus immundi omnes, et universae justitiae nostrae tamquam pannus menstruatae*.

Denique quinto argumentantur ratione. Quoniam saltem illud praeceptum maximum de divina dilectione nunquam impletur ab aliquo in praesenti vita, ut docet divus Augustinus in libro *De spiritu et littera* et in libro *De perfectione justitiae*. Et divus Gregorius in libro 9 *Moralium*, cap. 14 inquit: omnis humana justitia injustitia est, si districto Dei judicio discutiatur (1). Et divus Augustinus iterum libro 9 *Confessionum*, cap. 13: Vae laudabili vitae hominis si remota misericordia Dei discutiatur! (2).

3. — His non obstantibus, certa est conclusio secundum fidem catholicam: *Peccatum ita remittitur in justificatione impii, ut omnino tollatur omnis culpa, sive mortalis, sive originalis*. Et quidem quantum ad catholicos probatur ex concilio Tridentino, sess. 6, cap. 4 ubi dicitur quod justificati transierunt a morte in vitam. Et canone 11: "Si quis dixerit hominem justificari sola imputatione justitiae Christi, non per justitiam inhaerentem, anathema sit." Et can. 25 expressius diffinitur: "Si quis in quolibet bono opere justum peccare mortaliter vel venialiter dixerit, et mereri poenas aeternas, tamquam ob id non damnari, quia Deus illa opera non imputat ad damnationem, anathema sit."

Deinde probatur contra haereticos ex illo *ad Col.*, cap. 1 (w. 12-13: *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum..., et transtulit de potestate tenebrarum in regnum Filii dilectionis suae*. At vero si in justificatis manent maculae et tenebrae, non possunt haec verba proprie verificari.

Item *I ad Cor.*, cap. 6 (v. 11) recitatis multis abominationibus peccatorum, inquit Apostolus: *Haec aliquando fuistis. Sed abluti*

(1) S. Gregor., *Moral.*, l. 9, c. 14. ML 75, p. 871.
(2) S. August., *Confession.*, l. 9, c. 13. ML 32. 778.

estis; sanctificati estis.— Eratis aliquando tenebrae; nunc autem lux in Domino (Ephes., 5, 8).

Item *Joan.,* 17 (v. 17) : *Pater, sanctifica eos in veritate;* et *Joan.,* 8 (v. 36) : *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis.* Et *I Joan.;* cap. 3 (v. 7) : *Qui facit justitiam justus est.* At vero Lutherus asserit non qui facit justitiam justus est, sed cui non imputatur injustitia.

Item *II ad Cor.,* cap. 6 (w. 14-15) : *Quae participatio,* inquit Apostolus, *justitiae cum iniquitate, aut quae societas lucis ad tenebras, aut quae conventio Christi ad Belial?* Lutherus vero, delirans, dicit quod revera homo immundus et in tenebris peccatorum constitutus habet consortium cum Christo ; quod illi qui nominantur filii Dei sunt filii diaboli, quamvis non imputentur illis peccata, neque puniantur propter illa.

Item probatur illo testimonio *Isaiae,* 43, ubi Dominus, ostendens omnipotentiam suam quatenus creator erat et multa mirabilia fecerat, concludit et inquit (w. 18, 25) : *Ne memineritis priorum, et antiqua ne intueamini... Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* At vero si delere iniquitates nihil aliud esset quam non imputare peccata ad poenas, non esset mirabile, nam et apud homines [invenitur] alterum remittere offensam isto modo. Sed tamen inquit Dominus, *qui deleo iniquitatem tuam,* quia revera iniquitas non manet in homine justificato.

Et confirmatur ex illo *Job* (14, 4) : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es?* Et *Joan.,* 1 (v. 5) : *Ecce qui tollit peccata mundi.* Et *Apoc.,* cap. 1 (v. 5) : *Qui lavit nos a peccatis nostris sanguine suo.* Quae omnia et multa similia quae sunt in sacris litteris nullatenus verificari possent, si manerent in nobis maculae peccatorum, et nostra justificatio consisteret dumtaxat in non imputatione peccati ad culpam.

Denique probatur ratione. Nam si homo diceretur justus quamvis habeat peccatum, quod intrinsece includit privationem justitiae, pari ratione poterat dici fidelis etiamsi esset haereticus, quia potuisset Deus de potentia absoluta non imputare haeresim ad poenam. Implicatque contradictionem error iste Lutheri. Nam si peccatum revera manet, quod est iniquitas, necesse est quod homo sit formaliter in illo, ac proinde odio habitus a Deo, juxta illud *Sapientiae,* 14 (v. 9) : *Pariter sunt Deo odio impius et impietas ejus.*

4. — Ad argumenta lutheranorum respondetur. Ad *primum* dicimus quod ipsa passio concupiscentiae et fomes peccati metaphorice dicitur peccatum quatenus fuit effectus peccati et ad peccatum incitat. Ita explicat concilium Tridentinum, sess. 5, cap. ultimo.

Ad *secundum* argumentum respondetur nullam esse illam consequentiam, quod si ille beatus est cui non imputat Dominus peccatum, statim sequatur: ergo peccatum manet in illo. Immo vero contrarium sequitur. Nam si ille revera beatus est, necesse est quod non maneat in illo peccatum. Haec est enim differentia inter Deum et alios judices humanos, quod quando alii judices non imputant reo peccatum, sed dimittunt illud, non statim sequitur quod ille vir sit beatus; potest enim manere in sua iniquitate in corde. Sed tamen ille vir erit beatus cui Deus non imputaverit pecatum, sed pronuntiaverit justum. Etenim ipsemet qui non imputat peccatum mundat a peccato. Et hoc insinuat divus Thomas in solutione ad secundum, et expresse docetur *ad Rom.*, cap. 4.

Ad *tertium* respondetur quod caritas dicitur operire multitudinem peccatorum, quatenus propter illa peccata quae homo fecerat, non est odio habitus a Deo, quoniam ipse Deus metaphorice dicitur oblivisci peccatorum.

Ad *quartum* respondetur ex divo Hieronymo ibidem prophetam loqui de justitiis ex operibus veteris legis, quae per comparationem ad statum legis nostrae dicuntur tamquam pannus menstruatus (1). Non enim sanguine hircorum aut vitulorum lavantur peccata, sed sanguine Christi in novo testamento mundantur, cujus virtus applicatur nobis per sacramenta novae legis. Non itaque displicebat Deo quod illa antiqua sacrificia offerrentur ex praecepto Dei, quatenus erant signa futuri sacrificii per Christum. Sed quia comparatione ad sacrificium Christi manebant infirma et nullius virtutis secundum se, possunt dici panni menstruati.

Secundo respondetur prophetam non loqui ita universaliter, ut neget esse aliquem justum. Ipse enim justus erat, et plures alii erant justi. Sed loquitur in persona plurimorum peccatorum qui erant in populo, juxta modum loquendi sacrarum litterarum et regulam quam notat divus Augustinus, lib. 2 *De doctrina christia-*

(1) S. Hieronymus, *Comment. in Isaiann*, c. 64. ML. 24, 647.

na de permixta Ecclesia. Aliquando enim loquuntur sacri scriptores in persona malorum, aliquando vero in persona justorum, aliquando in persona totius Ecclesiae. Vide de explicatione illius loci Adamum [Sasbout] super Isaiam.

Ad *ultimum* respondetur quod praeceptum caritatis perfecte implebitur'in patria tamquam in termino, quia tunc homo totaliter et perpetuo feretur in ipsum Deum et adhaerebit ipso actuali dilectione. Nihilominus praeceptum caritatis impletur in via quando nihil habet et amat homo contrarium dilectioni Dei, et suo tempore diligit Deum actualiter, quando praeceptum caritatis obligat, quod est affirmativum et non obligat pro semper.

5. — Secundus error Lutheri intenditur ab illis probari ex illo testimonio *I ad Cor.,* 1 (v. 30) : *Qui factus est nobis a Deo sapientia et justitia, sanctificatio et redemptio,* ubi Apostolus loquitur de Christo. Et commentantur lutherani quod ab extrinseca justitia Christi quam homines apprehendunt per fidem, non quidem per eam quam credunt Christum esse Filium Dei et justum, haec enim est fides historiarum, sed per fidem quae est fiducia qua homines credunt, non imputari sibi peccata propter redemptionem quae est in ipso Christo. Et videtur divus Augustinus hoc ipsum insinuare et sentire in *Enchiridio,ne,* cap. 41 ubi, explicans illud *II ad Cor.,* cap. 5 (v. 21) : *Eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in illo,* ita inquit divus Augustinus: "Ergo peccatum ut nos justitia; nec nostra, sed sua; neque in nobis, sed in illo, sicut ipsum peccatum non suum, sed nostrum ; neque in se, sed in nobis" (1).

6. — Nihilominus pro confutatione hujus erroris *nota primo* quod justitia nostra in sacris litteris aliquando significat eam justitiam quam ex propriis viribus aut meritis naturae utamus (mutuamur?] ab ea, sicut pelagiani putabant hominem justificari ex viribus naturae; vel etiam illam justitiam quae erat ex operibus legis veteris, seclusa gratia et redemptione Christi, ut existimabant infideles judaei. Et in hac acceptione divus Augustinus super *Exodum,* q. 25, et lib. 4 *De Trinitate,* cap. 12 explicat illud Pauli *ad Rom.,* 10 (v. 3) : *Ignorantes justitiam Dei, et suam volentes statuere, justitiae Dei non sunt subjecti,* id est non sunt

(1) S. August., *E^nchiridion,* c. 41. ML 40, 253.

participes verae justitiae, quae nobis communicatur a Deo per redemptionem Christi. Altero modo appellatur justitia nostra, quia vere et realiter inhaeret nobis tamquam subjecto, et ad nostram utilitatem nobis communicatur, quamvis sit ab extrinseco, scilicet a Deo: supernaturaliter operante in nobis, ut optime explicat divus Gregorius, lib. 34 *Moralium,* cap. 2, explicans illam petitionem, *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie,* et divus Augustinus, lib. *De gratia et Ubero arbitrio,* cap. 9 ubi utitur exemplo vestis quae, licet sit mihi donata ab alio, tamen jam dicitur mea.

Item justitia Dei proportionabiliter potest dupliciter dici. Primo illa qua Deus formaliter· est justus et sanctus; secundo illa quam Deus causât in nobis vel intime subjectatur in nobis. De qua explicat divus Augustinus, lib. *Contra duas epistolas pelagianorum* illud *Psalmi* (30, 2) : *In justitia tua libera me,* id est, gratia et redemptione participata in nobis per Christum; et divus Cyrillus, lib. 12 *Thesauri,* cap. 3 et sequentibus. His etiam modis intelligitur justitia Christi; aliquando illa qua ipse formaliter justus est et sanctus, aliquando illa quae ex meritis illius causatur in nobis, ut etiam explicat divus Gregorius, lib. 1 *Pastoralis curae,* cap. 3.

Nota secundo quod hoc verbum "imputare" potest dupliciter accipi. Primo modo ut significat idem quod communicare alicui, vel participem facere de aliqua re. Et ita imputatur nobis justitia Christi quatenus de plenitudine ejus nos omnes accepimus. Hoc etiam modo in malam partem imputatur alicui aliquod peccatum quod reyera habet in se, quamvis derivatum ab alio; et sic imputatur nobis peccatum primum protoparentis, a quo tamquam a radice derivatur ad nos per naturalem generationem macula et culpa originalis, unicuique propria. Secundo modo solet significare dumtaxat respectum extrinsecum ad aliquem. Quod si aliquando reperiatur hujusmodi verbum apud catholicos auctores, asserentes justitiam Christi nobis imputari, intelligendi sunt in priori sensu, quatenus justitia Christi causa est nostrae nobis inhaerentis. Lutheran! vero blasphemi intelligunt secundo illo modo justitiam Christi nobis imputari. De hac re vide Hosium cardinalem in *Confessione fidei,* cap. 71, et Vega, lib. 15 *Super concilium Tridentinum,* cap. 2.

Nota tertio quod modo non inquirimus an nostra justificatio

fiat per habitus infusos, sed definimus quod fiat per justitiam inhaerentem realiter nobis, sive sint habitus, sive actus; et statuimus quod homo justificatus manet intime rectificatus cum Deo et mundus ab omni macula peccati.

7. — Unde sit **conclusio certa:** *Homo dicitur justus a justitia quae vere et proprie sibi inhaeret, quam habet ex Deo per merita Christi.* Haec patet ex concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7, et can. 10, et ex multis testimoniis sacrae scripturae et sanctorum quae nos partim supra retulimus, et moderni theologi referunt in suis commentariis super hunc articulum.

Deinde probatur. Quia quod est tale per extrinsecam dumtaxat denominationem, non est simpliciter et proprie tale; sicut columna non est dextra vere et proprie neque sinistra, sed interdum denominatur dextra quia est propinqua dexterae hominis, et interdum sinistra quia est propinqua sinistrae hominis. Sed est egregium testimonium Apostoli contra lutheranos *ad Rom.,* cap. 5, ubi comparat Apostolus delictum Adae cum redeptione Christi, et tandem concludit quod *sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, etiam per unius obeditionem justi constituentur multi.* Non dixit denominabuntur, sed constituuntur; ita sane ut sicut peccatum Adae infecit nos et constituit peccatores per maculam intrinsecam unicuique propriam, ita redemptio et meritum Christi afficit nos vera justitia qua constituimur formaliter justi. Item *II ad Tim.,* cap. 2 (v. 22) inquit Apostolus: *Sectare veram* (sic) *justitiam, fidem, spem et caritatem.* Ergo vera justitia non consistit in extrinseca imputatione, sed in caritate intrinseca, quae *diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis,* ut inquit Apostolus *ad Rom.,* 5 (v. 5), ubi simul explicavit causam efficientem extrinsecam, scilicet Spiritum Sanctum, et rationem formalem intrinsecae justitiae. Et denique Deus inhabitat mentem hominis justi speciali et distincta existentia qua existit in omni creatura rationali, etiam quando peccat. Sed haec distinctio potest accipi ex parte ipsius Dei, et ex parte effectuum. Ergo cum dicitur specialiter inhabitare mentem hominis justi, specialem effectum efficit in illum, per quem formaliter est justus. De qua re vide divum Bernardum, *Homilia* 3 super *Missus* et in *Sermone* 71 in *Cantica,* et Cyrillum, lib. 10 in *Joannem,* cap. 14, et Ambrosium, lib. 2 *De vocatione gentium,*

cap. 9. Quod autem Lutherus addit, quod omnino sancti sunt aequaliter sancti, manifeste convincitur esse errorem absurdum ex sacris litteris, in quibus homines admonentur ut magis ac magis crescant in sanctitate; v. g., *Ephes.*, 4 (v. 15) : *Veritatem autem facientes, in caritate crescamus.* Et *Apoc.*, 22 (v. 11) : *Qui justus est, justificetur adhuc.*

8. — Ad argumentum lutheranorum ex testimonio Apostoli, et alia similia quae asserunt, respondetur ex doctrina primi notabilis, quod justitia Dei et Christi Domini dicitur nostra, quia in nobis efficit justitiam et sanctitatem; et justitia et sanctitas quae in nobis, est justitia Dei et Christi, quoniam a Deo et Christo facta est. Immo vero ex illo testimonio convincimus errorem lutheranorum, quoniam taliter dicit: *Qui factus est nobis a Deo sapientia et sanctificatio.* Sed per hoc non excluditur quod sapientia nobis inhaereat, per quam formaliter sumus sapientes. Ergo non excluditur a nobis sanctitas per quam formaliter sumus sancti.

Ad testimonium divi Augustini respondetur mentem illius esse explicare quomodo Christus factus est sacrificium pro peccato, et passione et morte solverit poenas peccatoribus debitas, cum tamen ipse non-habuerit peccatum. Et sicut poena peccati ex nostra culpa derivata est ad Christum, qui 'voluit illam solvere, ita etiam ex meritis illius et non ex nostris derivatur gratia et sanctitas ad nos, formaliter et intrinsece sanctificandos. Sed differentia est quod peccatum nostrum quod Christo imputatur, juxta illud Psalmi 21 (v. 2) : *Longe a salute mea verba delictorum meorum,* nullo modo est in Christo subjective, sed dumtaxat in nobis. Gratia tamen et sanctjtas quae nobis imputatur, cum sit in Christo, efficit in nobis aliam sanctitatem et gratiam ab illa derivatam per quam formaliter sumus justi et sancti.

9. — *Dubium* aliud est *utile* et *curiosum* inter catholicos theologos: **An de potentia Dei absoluta possit remitti peccatum sine infusione gratiae.**

Et *pro parte affirmativa* arguitur. *Primo.* Tota malitia peccati, sive quae est in ipso actu, sive quae manet per modum habitus post actum peccati, provenit ex voluntaria aversione a Deo, quae quidem debet tolli per contrariam conversionem. Sed contraria conversio potest esse in homine sine gratia. Ratio est quia potest homo

sine habitibus supernaturalibus, de potentia Dei absoluta, habere actum supernaturalem ex solo auxilio Dei supernatural!. Ergo tunc remittetur illi peccatum sine infusione gratiae.

10. — *Secundo* arguitur. Peccatum est causa expulsiva gratiae. Ergo prius natura intelligitur expulsio peccati quam intelligatur gratia infusa in anima. Ergo expulsio peccati non dependet ab infusione gratiae, ac proinde poterit esse sine illa.

11. — *Tertio* arguitur. Potest Deus hominem peccatorem restituere ad rectitudinem naturalem sine infusione gratiae, quia rectitudo naturalis non dependet ab aliquo supernatural! dono. Sed tunc vere remitteretur peccatum, cum sit incomposibile cum rectitudine naturali. Ergo.

12. — Arguitur *quarto.* Si peccatum et gratia tam immediate opponerentur quod non possit tolli peccatum sine illa, sequeretur etiam quod non posset tolli gratia infusa sine peccato, quemadmodum sicut ex immediata opositione caecitatis et visus, consequitur quod neutrum possit tolli nisi per alterum. Sed tamen Deus per suam omnipotentiam absolutam poterit ab homine auferre habitum gratiae infusum, absque eo quod homo peccet. Ergo non sunt immediate opposita peccatum et habitum gratiae, sed poterit dari medium, quod homo neque habeat peccatum neque gratiam.

13. — In oppositum est divus Thomas in fine articuli asserentis non posse intelligi remissionem culpae si non adesset infusio gratiae.

Pro intelligentia hujus difficultatis *nota primo,* quod nunc non loquimur neque vertimus in dubium de gratia prout dicit praecise aliquid gratis concessum. Constat enim quod sine gratia isto modo impossibile est remitti peccatum. Sed loquimur de gratia ut importat interiorem renovationem, per quam homo desinit esse peccator vere. Et quia haec renovatio potest intelligi fieri, vel per rectitudinem naturalem, vel per habitum supernaturaliter infusum, vel per aliquod supematurale auxilium actuale, quaerimus utrum sit intrinsece necessarius habitus infusus gratiae ad remissionem peccati quae fit per renovationem; an vero possibilis sit alius modus de praedictis.

Nota secundo quod remissio peccati potest dupliciter considerari. Altera perfecta per quam homo restituitur ad pristinum statum quem amisserat per peccatum, qualis est modo de facto in

homine qui justificatur et reddit ad statum gratiae. Altera vero potest imaginari imperfecta per quam peccatum quidem excluditur, ita ut vere homo non maneat abominabilis coram Deo, sed tantum non restituatur in pristinum statum gratiae, per quam est particeps divinae naturae et actualiter ordinatur in vitam aeternam.

Nota tertio quod de remissione peccati etiam dupliciter possumus loqui. Uno modo praecise in ordine ad naturalem rectitudinem et naturalem finem, ut si v. g., homo fuisset conditus in puris naturalibus, absque aliquo ordine divinae providentiae ad finem supernaturalem.

14. — His suppositis sit *prima sententia Scoti,* ut refert hic Cajetanus : quod in omni statu potest remitti peccatum absque aliqua renovatione intrinseca homini; aut saltim in statu praesenti, in quo humana natura ordinata est in finem supernaturalem per gratiam, potest remitti peccatum per solam restitutionem hominis ad rectitudinem naturalem de potentia Dei absoluta.

Secunda sententia est Cajetani, quod in nullo statu potest remitti peccatum absque aliqua intrinseca renovatione hominis.

15. — Et ista sententia sit nobis **prima conclusio.** Et probatur. Primo quia, si vere Deus remittit homini peccatum, necesse est quod homo vere et realiter aliter se habeat quam cum est in peccato. Ergo intervenit aliqua realis mutatio in illo. Patet consequentia, quia illa realis mutatio non potest esse ex parte Dei quia est omnino immutabilis, ac proinde debet esse ex parte hominis. Ergo necessario se tenet ex parte hominis illa realis mutatio. Antecedens vero probatur. Quia existens in peccato est realiter et intime abominabilis coram Deo ; et quando non est in peccato, quia remissum est illi a Deo, non est abominabilis coram Deo: ergo aliqua mutatio fuit realis a parte rei, nam ex eo quod res est vel non est, dicitur creatio vera vel falsa.

Confirmatur. Quando homo est in peccato mortali, est realiter conversus inordinate ad bonum commutabile. Quando vero remittitur illi peccatum, non est realiter conversus ad bonum commutabile. Ergo realiter est mutatus. Alioquin remissio peccati nihil aliud esset quam non imputatio ad poenam ; et tunc impossibile erat quod, si quando homo peccavit, imputasset Deus illi ad poenam, quod postea non imputaret ad poenam. Probatur, quia

Deus mutaretur solus, sicut mutatur homo rex, qui modo decernit criminosum punire, et postea remittit illi poenam.

Secundo probatur principaliter conclusio. Quia reatus peccati, etiam in opinione Scoti, non consistit in sola obligatione ad poenam, sed in quadam intrinseca indignitate hominis, quae radix est obligationis ad poenam. At vero haec intrinseca indignitas non potest intelligi auferri per solam extrinsecam voluntatem Dei, absque renovatione interiori ipsius hominis. Alias remissio peccati esset dumtaxat non imputatio ad poenam, quam diximus esse impossibilem, si semel Deus imputavit peccatum ad poenam, et creatura non mutatur.

16. — **Secunda conclusio** valde probabilis: *Si Deus crearet 'hominem in. puris naturalibus, non ordmando illum ad finem supernaturalem, poterat perfecte remittere peccatum sine infusione gratiae vel alicujus doni supernaturalis vel rectitudine supernaturali.* Haec conclusio est contra Cajetanum in hoc loco.

Et probatur. Primo quia peccatum in illo statu de facto non averteret hominem a fine supernaturali. Ergo reparatio illius hominis non postulat rectitudinem supernaturalem, secundum quod supernaturale dicit ordinem ad finem supernaturalem. Igitur poterit ille hominem reparare renovando illum ad naturalem rectitudinem.

Confirmatur. Quia in illo statu nullum esset peccatum contra praeceptum supernaturale: ergo non esset necessarium [quod ei infundatur gratia] ad perfectam remissionem peccati.

Praeterea macula peccati, etiam secundum divum Thomam, in illo statu tantum esset privatio c'onjunctionis ad Deum ut auctorem naturae et nitoris consecuti ex illa conjunctione. Ergo ad reparationem non requireretur conjunctio supernaturalis ad Deum ut auctorem gratiae.

Unde non videtur sufficiens fundamentum Cajetani opinantis quod eo ipso quod homo deordinatur a fine naturali, deordinetur etiam a fine supernaturali, taliter quod non possit restitui [absque infusione gratiae]. Ad quod tamen facile respondetur, quod hoc intelligitur quando homo erat ordinatus de facto ad finem supernaturalem. Non tamen sufficit quod homo esset ordinabilis a Deo ad finem supernaturalem ad hoc quod, quando peccaret in illo

statu pure naturali, averteretur a fine supernatural! actualiter vel virtualiter.

Et *si quis pro* Cajetano respondeat quod ille homo avertitur a fine supernatural! per peccatum commissum contra legem naturalem. Non quidem a fine supernatural! ad quem ordinatus erat, sed ad quem ordinabilis erat existens in rectitudine naturali. Per peccatum autem factus est inordinabilis ad finem supernaturalem. Ad hoc tamen *facilis est solutio,* si dicamus quod per reparationem ad rectitudinem naturalem, restituitur homo ad illam ordinabilitatem. Unde non opus est gratia ut reparetur ad rectitudinem naturalem.

17. — Sed *observandum est* quod, quamvis homo tunc justificaretur sine gratia vel dono supernatural! pertinentibus ad ordinem supernaturalem vel finem, tamen non rectificaretur sine dono aliquo gratuito sibi concesso ab speciali benevolentia Dei, per quod interius renovaretur ad antiquam rectitudinem. Et ratio est quia remissio peccati non est naturalitér debita, secundum generalem gubernationem Dei auctoris naturae, etiam rationalis, quamvis hominem poeniteat se peccasse. Non enim est lex naturalis quod poenitenti Deus remittat peccatum.

Hinc tamen oritur alia replica in favorem Cajetani. Si Deus ut auctor naturae posset rectificare peccatorem mediante aliquo dono ab speciali Dei benevolentia indito, sequitur quod naturali ratione posset a nobis cognosci possibilis remissio peccati. Consequens est falsum, quia est articulus fidei sextus pertinens ad divinitatem quod Deus est salvator, id est justificator impii. Sequela vero probatur, quia ea quae Deus ut auctor universi operatur vel operari potest, cognoscibilia sunt naturaliter, saltem a perfecta creatura intellectuali qualis est angelus.

Et confirmatur. Quia haec videtur esse demonstratio: Deus naturali ratione cognoscitur summe bonus et sapiens et potens et omnipotens gubernator: ergo nunquam permittit peccatum nisi propter majus bonum, saltem ad ostensionem justitiae suae puniendo peccatorem. Ergo ut auctor ordinis naturae non potest parcere peccanti et remittere peccatum.

Ad hoc argumentum respondetur: primo concedo sequelam, sed nego minorem. Ad probationem respondetur quod articulus fidei non est praecise quod Deus possit remittere peccata contra

se commissa, sed quod sit salvator et fecerit legem remittendi peccata poenitentibus cum spe veniae, ex fide Jesu Christi explicita vel implicita.

Secundo respondetur nego sequelam. Multa enim posset Deus facere ut auctor naturae, quae non sunt cognoscibilia ab intellectuali natura. Quamvis enim illa comprehendat quidditatem et ordinem universi, non tamen comprehendit omnipotentiam creatoris; immo neque multa alia quae contingunt in ordine universi non comprehenduntur ab angelis, qualia sunt futura contingentia et actiones liberi arbitrii etiam intra ordinem naturae.

18. — Tertia cbnclusio: *Supposita ordinatione naturae rationalis ad finem supernaturalem, in protoparente non potuit remitti peccatum sine aliquo dono supernaturali gratiae, per quod intrinsece renovetur homo in ordine ad Deum ut finem supernaturalem.* Probatur. Homo per peccatum voluntarie est aversus a Deo fine supernaturali: ergo non potest remitti peccatum ejus cum omni circumstantia sine conversione ad eumdem finem, quae necessario debet fieri a Deo supernaturaliter operante.

Et confirmatur. Quia peccatum modo de facto causât maculam in anima, quae est privatio conjunctionis ad Deum ut ad finem supernaturalem, et nitoris quod consequitur ex illa conjunctione, ut dicit divus Thomas supra, q. 86, a. 2. Ergo quousque homo conjungatur eidem fini supernaturali, non tollitur illa macula. Haec autem conjunctio non fiet sine dono supernaturali. Denique, supposita praedicta elevatione, in sensu composito, rectitudo naturalis subordinatur rectitudini supernaturali, et taliter subjicitur illi quod non potest consistere sine illa. Ergo non potest homo restitui ad rectitudinem naturalem sine supernaturali aliquo dono rectificante illam ad finem supernaturalem. Et sic intelligendus est divus Thomas. Non potest intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. Loquitur enim ut theologus, supponens culpam fuisse cum aversione a fine supernaturali.

Et confirmatur. Quia ipsamet ratio naturalis dictat obediendum esse Deo quomodolibet cognito et praecipienti. Ergo implicat peccare contra Deum aliquo modo cognitum et praecipientem supernaturaliter, quin consequenter tollatur rectitudo naturalis.

Ex quo sequitur falsam esse illam sententiam quae asserit pueros in limbo existentes in peccato originali habere rectitudinem

naturalem; et multo magis falsam in daemonibus manere rectitudinem naturalem, quia isti proprio actu aversi sunt a Deo, et conversi ad bonum commutabile ut finem ultimum.

19. — **Quarta conclusio:** *Si loquamur de perfecta remissione peccati quod post baptismum committitur, non potest fieri sine infusione gratiae habitualis.* Haec conclusio tam certa est, quam est certum in baptismo infundi gratiam habitualem. Sed probatur ex definitione perfectae remissionis peccati, quae requiritur ut homo restituatur ad illum statum quem habebat ante peccatum. Sed ante peccatum erat in statu gratiae habitualis, cujus effectus erat facere hominem formaliter consortem divinae naturae. Ergo implicat quod iste effectus suppleatur ab alia forma sine propria.

20. — Quinta conclusio: *Nihilominus bene potest intelligi remissio peccati sine infusione gratiae habitualis, quae sit immediate in essentia animae.* Et loquimur de potentia Dei absoluta, etiam supposito quod homo fuerit ordinatus in vitam aeternam. Et probatur. Per caritatem et alia dona supernaturalia ordinantur humanae potentiae in Deum ut finem supernaturalem. Sed potest Deus infundere caritatem et alia dona supernaturalia, tam in voluntate, quam in intellectu, sine infusione gratiae habitualis. Ergo sic erit remissum peccatum, et homo sufficienter ordinatus in vitam aeternam. Probatur minor. Quia *caritas realiter distinguitur a gratia,* ut in superioribus probatum est; neque invenitur aliqua *necessaria connexio* inter utramque, ita ut Deus non possit alteram sine altera producere et conservare.

Secundo probatur. Quia per caritatem diligit homo Deum super omnia ut finem supernaturalem, et est vere amicus illi. Ergo per caritatem destruitur omnis inimicitia cum Deo, ita ut, quamvis ille homo non habeat illud consortium divinae naturae per aliquod principium formale intrinsecum existens immediate in essentia animae, per quod efficerentur connaturales habitus aliarum virtutum—nam tale consortium jam diximus esse proprium gratiae habitualis et formalem effectum illius—nihilominus haberet ille homo consortium divinae naturae quantum ad virtutem imitativam Dei per opera supernaturalia, maxime per dilectionem ex caritate.

Et *si aliquis objiciat* quod macula peccati est in ipsa essentia animae : ergo non potest tolli sine aliquo dono intrinseco essentiae

naturae: *respondetur* quod macula peccati non dicit aliquid reale superadditum essentiae animae et causatum ex inordinatione potentiarum per actum malum peccati. Unde per ordinationem potentiarum etiam excluditur macula ab ipsa anima. Et quemadmodum in statu naturae integrae, id est rectitudinis naturalis, anima ipsa esset pulchra et nitida spiritualiter non per aliquod superadditum essentiae animae, sed per solam rectitudinem naturalium potentiarum; sic etiam in proposito, bene potest intelligi quod anima sit supematuraliter pulchra et nitida absque macula, per solam supernaturalem rectitudinem potentiarum. Verum est tamen quod non ita perfecte et ab intrinseco erit pulchra et nitida, sicut per habitum gratiae, qui est radix virtutum illarum a qua connaturaliter dimanant. Et ideo non est superfluus habitus gratiae quem thomistae collocant in essentia animae distinctum ab habitu caritatis, qui est in voluntate, sicut inclinatio potentiae consequens ad esse rei, quod secundum legem ordinariam debet esse connaturale cum inclinatione, et inclinatio connaturalis cum illo.

Et *si rursus aliquis objiciat* quod peccatum fuit privatio gratiae habitualis: ergo illa privatio non potest tolli sine gratia habituali: *respondetur* quod peccatum non est formaliter privatio gratiae habitualis, sicut caecitas est privatio visus; sed dicitur privatio gratiae habitualis causative, vel quia ipsa privatio gratiae est punitio peccati, quatenus Deus non conservat illum habitum in peccatore in poenam peccati, vel etiam, ut alii volunt, ipsum peccatum consequenter effective expellit gratiam, quando directe et per se primo destruit rectitudinem potentiarum. Sed hoc non obstat quominus possit Deus de potentia absoluta efficere rectitudinem potentiarum absque infusione gratiae habitualis.

21. — **Sexta conclusio:** *Adhuc sine aliquo habitu supernaturali, etiam existenti in potentia per modum habitus, sed per solam operationem supernaturalem, ex auxilio supernaturali Dei, potest remitti peccatum*. Probatur, quia operatio supernaturalis, v. *g.*, caritatis, perfectius hominem conjungit cum Deo quam habitus supernaturales potentiarum sine operatione. Ergo poterit auferri peccatum *et* placari Deus absque infusione habitus.

Confirmatur. Quoniam actus caritatis est unitivus actualiter hominis immediate cum Deo. Ergo ille solus sufficiet ad rectificandum hominem, quia omnis rectitudo consistit in unione ad ipsum

Deum. Quod autem Deus sine habitu de potentia absoluta possit concurrere cum homine ad actum caritatis supernaturalem absque habitu infuso, probatur. Quia in illo instanti operationis poterit Deus dare homini aliquam qualitatem per modum transitus, quae sit principium formale efficiens ad eliciendum illum actum proportionatum. Et hoc vocamus auxilium speciale. Quemadmodum si Paulus vidit divinam essentiam in raptu, habuit procul dubio lumen gloriae per modum transitus, quod erat ejusdem speciei quantum ad objectum cum lumine beatorum.

22. — Ultima conclusio: *Peccatum originale in parvulis non potest remitti sine infusione alicujus habitus supernaturalis, sive gratiae, sive caritatis.* Probatur conclusio. Quia ad hoc quod remittatur illis peccatum, necesse est quod renoventur per aliquam realem mutationem. Sed in parvulis non potest esse actualis mutatio per consensum illorum et actualem conversionem ad Deum. Ergo necesse est quod fiat per habitualem ex infusione alicujus habitus.

Et confirmatur. Quoniam actualis rectitudo potentiarum animae non sufficit quod sit naturalis ad remissionem peccati, quod est cum aversione a Deo ut fine supernaturale, quale est peccatum originale. Ergo requiritur quod sit supernaturalis. Sed non potest esse in illis conversio actualis: ergo habitualis per aliquem habitum superadditum ipsi naturae.

Deinde etiam probatur. Nam si aliquo alio modo potest imaginari remissio illius peccati in parvulis, est per extrinsecam relationem ad Deum, et per acceptationem Dei, qui vult illos acceptare ad vitam aeternam. Sed omnis relatio realis quae de novo incipit, necessario debet esse cum mutatione reali, saltem alterius extremi. Sed Deus realiter mutari non potest. Ergo necesse est quod parvulus realiter mutetur ut incipiat realiter referri in Deum ut in finem supernaturalem. Similiter verificari non potest quod Deus acceptet istum parvulum ad vitam aeternam quem antea non acceptabat, nisi fiat aliqua mutatio in parvulo. Etenim pro illo tempore quo est acceptus habet aliquid quod antea non habebat, causatum a Dei benevolentia speciali in ordine ad finem supernaturalem. Fateor tamen quod de potentia Dei absoluta, postquam justificatus est parvulus, poterit Deus suspendere conservationem illius habitus infusi, et tunc manebit parvulus nihilominus cum

rectitudine potentiarum in ordine ad finem supernaturalem per modum habitus; quemadmodum diximus in superioribus de peccato originali, quod per modum habitus faciebat conversionem ad bonum commutabile inordinatam, quamvis non esset habitus superadditus ipsis potentiis.

Et si quis objiciat quod, destructo fundamento, destruitur relatio realis: ergo si Deus auferat illum habitum semel infusum, destruetur relatio realis illius parvuli in Deum ut in finem supernaturalem: respondetur quod sunt quedam relationes reales quae fundantur in actione et passione tamquam in ratione fundandi. Et hujusmodi relationes possunt manere realiter manentibus extremis inter quos fuit actio et passio, quamvis non maneat actio et passio; quemadmodum relatio paternitatis et filiationis manent realiter, quamvis non maneat generatio quae fuit ratio fundandi.

23. — Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad *primum* quod probat sextam conclusionem.

Ad *secundum* respondetur quod in actionibus, instantanées in quibus simul est fieri et factum esse, etiam in eodem instanti tollitur privatio et introducitur forma contraria, v. g., in eodem instanti auferuntur tenebrae et introducitur lux in diaphano. Immo licet sit forma positiva vel contraria, in eodem instanti est expulsio unius et introductio alterius; quemadmodum in eodem instanti expellitur error ab intellectu et introducitur scientia. Quod autem in quodam genere causae intelligatur prius expulsio privationis vel formae contrariae, scilicet in genere causae materialis, non inde infertur quod realiter possit esse expulsio privationis sine introductione formae oppositae, quoniam etiam in alio genere causae intelligitur prius introductio formae quam destructio privationis, scilicet in genere causae formalis et quodammodo efficientis.

24. — Ad *tertium* argumentum respondetur, fatemur potuisse Deum creare hominem cum sola rectitudine naturali; sed tunc non esset in illo proprie loquendo privatio gratiae, sed pura negatio gratiae. At vero posita jam elevatione naturae humanae ad finem supernaturalem ad quem ordinabatur per gratiam infusam, proprie loquendo est vera privatio negatio gratiae, quia est negatio formae debitae inesse. Haec autem privatio incurritur per aliquam offensam factam contra Deum ut auctorem gratiae. Unde

non potest remitti illa offensa nisi a Deo ut ab auctore gratiae. Quare non sufficit rectitudo naturalis, sed necessaria est rectitudo pertinens ad ordinem gratiae.

Sed *potest aliquis quaerere* de illis qui habent ignorantiam invincibilem de isto ordine gratiae, an possit illis remitti peccatum per solam reparationem ad rectitudinem naturalem.

Respondetur negative. Et ratio est quia per peccatum originale quod illi ignorant, nihilominus sunt aversi realiter a Deo ut a fine supernatural!. Igitur [cum] ipsa natura humana in protoparente fuerit ordinata ad finem supernaturalem, repugnat aliquem hominem reparari per solam rectitudinem naturalem.

25. — Ad *quartum* respondetur quod ea quae sunt mediate opposita ex parte subjecti absolute considerati, quamvis in aliquo statu immediate oponantur, tamen absolute potest tolli a subjecto forma positiva sine privatione proprie dicta, licet non e contra, possit tolli privatio sine forma positiva. V. g., infidelitas opponitur fidei; non tamen immediate absolute ex parte subjecti, potest enim esse homo neque fidelis, neque infidelis privative vel contrarie. Nihilominus opponuntur immediate in aliquo statu, et infidelitas non potest tolli nisi per fidem. At vero fides potest tolli sine infidelitate per claram visionem Dei. Sic ergo in proposito, peccatum non potest tolli sine gratia; poterit tamen tolli gratia sine peccato de potentia Dei absoluta.

26. — Denique est *dubium:* **Utrum gratia et peccatum opponantur ex natura rei, an vero ex divina ordinatione non possint esse simul in eodem subjecto.**

Arguitur *primo* et probatur quod non opponantur ex natura rei. Deus potest conservare gratiam simul cum peccato. Ergo non opponuntur ex natura rei. Probatur antecedens, quia gratia a solo Deo pendet in genere causae efficientis in fieri et conservari: ergo, non obstante peccato creaturae, poterit Deus in illa conservare qualitatem quae est gratia.

27. — Arguitur *secundo et confirmatur*. Peccatum non corrumpit efficienter caritatem vel gratiam: ergo non opponuntur ex natura rei. Probatur antecedens, quia nullum agens corrumpit efficienter aliquam formam, nisi ponendo aliam positivam in subjecto.

Sed peccatum nullam formam positivam ponit in anima. Ergo non corrumpit effective gratiam.

28. — Ih hoc dubio *sunt multi modi dicendi. Aliqui* dicunt quod, licet gratia et peccatum non opponantur ex natura rei secundum proprias rationes formales, tamen opponuntur secundum effectus qui dimanant ab illis; quemadmodum in naturalibus forma substantialis ignis et forma aquae non opponuntur formaliter ex natura rei, quia substantiae nihil est contrarium, at vero non possunt esse simul propter effectus contrarios dimanantes ab illis, scilicet propter calorem et frigiditatem. Quemadmodum etiam in moralibus peccata carnalia non opponuntur formaliter secundum propriam rationém donis intellectualibus, sed propter effectum qui dimanant a peccatis carnalibus, scilicet caecitatem mentis, quae opponitur intellectionibus supernaturalibus causatis a donis intellectus. Sic igitur ajunt quod peccatum causât in ipsa anima maculam et indignitatem quae opponuntur effectibus gratiae.

Aliis tamen melius videtur dicendum quod inter gratiam et peccatum est oppositio ex natura rei, ita ut non possint esse simul; et non solum ex divina ordinatione. Probatur. Primo nam alias, eamdem oppositionem poterat Deus constituere inter gratiam et nigredinem, ita ut nullus niger haberet gratiam. Secundo peccatum ex propria ratione secundum effectum peccantis est destructivum Dei et amicitiae illius; sed gratia et caritas ex propria ratione et secundum affectum operantis sunt restitutivae divinae qualitatis: ergo ex natura rei non possunt esse simul. Tertio amor et odium ejusdem objecti intrinsece repugnant ex natura rei; sed peccatum intrinsece saltem virtualiter includit odium Dei, gratia vero et caritas includunt amorem Dei: ergo intrinsece repugnant ex natura rei.

Iste modus dicendi *mihi verissimus est;* sed nondum explicat an immediate et per se primo formaliter opponantur peccatum et gratia vel habitus caritatis. Unde non est contrarius sententiae praecedenti. Quoniam illa asserebat quod non opponuntur formaliter ex natura rei. Nihilominus deberet asserere quod opponuntur ex natura rei, sive formaliter, sive radicaliter.

Unde *nostra sententia sit:* quod ex natura rei tam habitus gratiae quam caritatis opponuntur, ita ut non possint esse in eodem homine peccatum et gratia vel caritas, quamvis non sit

oppositio immediata et formalis inter peccatum et gratiam aut caritatem. Haec sententia explicabitur et ostendetur in solutionibus ad argumenta proposita.

29. — Ad *primum* argumentum respondet aliqui admittendo antecedens, quod Deus possit conservare gratiam simul cum peccato. Negant tamen consequentiam, quia Deus de potentia absoluta potest facere quod gratia existens in anima non faciat gratum, sicut potest facere quod ignis calidus non calefaciat, suspendendo concursum necessarium ad operationem. Et ita poterit Deus suspendere concursum ad illum effectum qui est facere gratum.

Sed haec solutio non videtur nobis admittenda. Neque enim exemplum aliquid valet, quoniam ignis respectu calefactionis est tantum causa efficiens. Unde potest impediri a Deo talis operatio. At vero gratia habet formalem effectum intrinsecum in anima. Unde videtur implicare contradictionem quod non habeat effectum formalem in anima, sicut quod ignis habeat calorem, et non sit formaliter calidus.

Neque valet aliorum solutio quod, sicut Deus de potentia absoluta potest ponere visionem in lapide, absque eo quod lapis denominetur videns; ita poterit ponere gratiam, quae est quaedam qualitas in anima, absque eo quod faciat et denominet animam formaliter gratam.

Sed profecto, quidquid sit de exemplo, quod ego reputo impossibile; sed quamvis admittatur, non est eadem ratio de gratia posita in anima. Quia illa visio in lapide non est in subjecto capaci illius effectus formalis qui est videre; at vero gratia est in subjecto capaci illius effectus formalis qui est esse gratam.

Alii vero fingunt quod gratia habet duos effectus formales. Alter est primarius et immediatus; et hic non est facere gratum, sed participem divinae naturae. Ex quo sequitur effectus secundarius, qui est esse hominem gratum, id est acceptum ad vitam aeternam. Priorem effectum non potest Deus impedire de potentia absoluta, nisi auferendo formam a subjecto. Secundarium vero effectum potest impedire.

Sed judicio nostro falluntur qui sic opinantur. Primo quidem quia videtur implicare contradictionem qüod homo sit particeps divinae naturae et quod non sit acceptus Deo. Probatur. Quia esse acceptum Deo est esse objectum- divinae caritatis erga nos. Obje-

ctum autem divinae caritatis acceptum est illi et placitum. Omnia enim quae Deus facit amat, et omnia quae amat facit. Cum igitur Deus faciat consortem divinae naturae hominem non ut auctor naturae supernaturalis, sed ipsius esse supernaturalis et divini ordinis, implicat quod talis effectus non sit acceptus Deo et gratus illi suprema quadam acceptatione. Ergo talis homo non potest esse odio habitus a Deo propter peccatum quod sit in illo.

Probatur secundo. Quia mediante gratia dicitur homo genitus et natus ex Deo, ac proinde filius. Ergo implicat quod sit filius ex participatione divinae naturae, et quod non sit acceptus Deo, sed potius odio habitus propter peccatum quod est in illo.

Probatur tertio. Si esse hominem gratum et acceptum Deo consideretur ut includit relationem ad divinam caritatem, quae est amor amicitiae, etiam implicat contradictionem quod sit fundamentum et extrema, et quod non consequatur relatio. Sed fundamentum illius relationis est fieri participem divinae naturae et permanere in illa participatione. Ergo impossibile est quod non consequatur illa relatio quae includitur in esse hominem gratum et acceptum Deo.

Sed respondent quod poterit non esse acceptus ad vitam aeternam, quia de potentia Dei absoluta fieri poterat quod homo existens in gratia nunquam perveniret in vitam aeternam.. Sed neque ista solutio aliquid valet. Quoniam, quamvis Deus potuisset de potentia absoluta ita disponere, ut homo existens in gratia nunquam assequeretur fructum vitae aeternae, nihilominus ipsa gratia formaliter constitueret hominem dignum et proportionatum vitae aeternae. Ergo non poterat esse simul cum peccato, quod facit hominem indignum et improportionatum vitae aeternae. Ceterum ipsa visio beatifica non est formalis effectus gratiae neque primarius neque secundarius, sed est fructus et finis connaturalis ipsi gratiae. Quapropter non decet divinam sapientiam et bonitatem impedire hunc fructum et finem. Etenim, juxta dictum Apostoli, *si filii et heredes (Rom.,* 8, 17), non videtur decere suavem dispositionem Dei quod aliquis sit filius per gratiam, et nunquam ingrediatur in hereditatem, permanendo in gratia, quia unumquodque est propter suam operationem.

Quod autem fingunt de effectu primario et secundario gratiae, afferentes exemplum de quantitate, quae habet duplicem effectum

formalem: alterum primarium qui est facere partem extra partem in subjecto in quo est; alterum secundarium qui est commensurare partes et extendere in ordine ad partes loci—hunc effectum in sacramento altaris impedit divina omnipotentia, quamvis sit formalis, quia est secundarius—non inquam valet hoc exemplum. Primo quidem quia ille secundarius effectus non est adaequatus nec naturaliter necessarius omni quantitati existenti in corpore. Nam primum caelum habet perfectissimam quantitatem, et non est in loco. Similiter etiam partes profundae lapidis habent suam quantitatem, et tamen per illam non sunt in loco, sed totus lapis dicitur esse in loco ratione superficiei extremae. Deinde ipse modus existendi corporis Christi in sacramento postulat quod quantitas non sit illic nisi concomitanter; sed per se primo substantia corporis Christi terminat conversionem panis in ipso. Unde omnia quae sunt in corpore Christi dicuntur esse in sacramento non per se immediate, sed concomitanter, ratione substantiae corporis Christi. Unde non est novum miraculum quod illa quantitas non habeat illum effectum, qui est extendere partes in ordine ad locum.

Secundo non est universale documentum, quod omnem effectum formalem secundarium possit Deus impedire servato primario. Est instantia. Nam esse existentiae in creaturis, primarium effectum formalem quem habet, est constituere essentias rerum extra nihil; secundario vero habet effectum ipsam bonitatem rei et veritatem transcendentalem. Et tamen implicat contradictionem quod, servato illo primario effectu, res non sit bona et vera bonitate et veritate transcendental!. Ratio hujus est quia passiones entis, quamvis sint reales, non distinguuntur realiter ab ente, sed statim consequuntur ex ipsa ratione essendi. Ita in proposito dico, quod ille effectus primarius gratiae qui est facere consortem divinae paturae, est esse quoddam supernaturale, ad quod statim consequitur bonitas quaedam supernaturalis ordinis quae facit hominem objectum divinae dilectionis et placitum illi et dignum vita aeterna, quamvis Deus de potentia absoluta poterat nunquam dare lumen gloriae.

30. — Ad *secundum* argumentum multi theologorum, etiam ex thomistis, ajunt quod peccatum tantum moraliter excludit gratiam. Neque enim habet de se unde effective physice expellat gratiam, sed dumtaxat in ratione demeriti. Quemadmodum meritum

est causa augmenti gratiae et gloriae moraliter, et quemadmodum solus Deus, ut supra diximus q. 12, est causa efficiens gratiae, loquendo de causa efficienti physica, ita etiam nulla creatura potest attingere physice ut causa physica ad destructionem gratiae; neque etiam instrumentaliter, quoniam instrumentum debet agere in virtute principalis agentis. Deus autem, qui est agens principale, non potest accipere pro instrumento peccatum ad destructionem gratiae. Alias peccatum operaretur in virtute Dei, quod est blasphemum. Igitur nullo modo peccatum est causa efficiens destructionis gratiae, sed a solo Deo aufertur habitus ille gratiae, in poenam peccati et demeriti peccantis.

Sed hic modus dicendi non est improbabilis. Nihilominus alii melius philosophantur et magis conformiter ad doctrinam divi Thomae, qui in 2. 2, q. 24, a. 10 affirmat quod peccatum et efficienter et demeritorie destruit caritatis habitum. Et profecto eadem est ratio de habitu gratiae. Ergo secundum doctrinam divi Thomae, non sufficit asserere quod peccatum dumtaxat moraliter, hoc est demeritorie, excludit gratiam, sed etiam physice attingit ad destructionem gratiae. Et ratio hujus est quoniam ad hoc quod aliquod agens attingat physice ad expulsionem alicujus formae a subjecto, non necesse est quod immediate attingat ipsam formam, sed sufficit quod immediate attingat ad aliquam dispositionem cum qua illa forma non potest esse in illo subjecto. Ut v. g., ad hoc quod ignis per calefactionem excludat formam ligni, non opus est quod calefactio attingat immediate ad formam substantialem ligni, sed sufficit quod attingat ad talem dispositionem quod cum illa non possit simul existere forma ligni. Similiter, est melius exemplum. Agens naturale sufficit expellere physice efficienter animam rationalem a corpore, quamvis non immediate attingat ad ipsam animam, quae a solo Deo creatur et ab illo solum dependet in esse; quoniam agens naturale attingit physice ad efficiendam dispositionem cum qua anima rationalis non potest informare corpus.

Sed dices quod in istis exemplis semper agens physice inducit dispositiones ad aliam formam positivam, per cujus introductionem prior forma formaliter excluditur. Itaque nunquam excludit unam formam, nisi ponendo alteram positive. Sed peccatum non inducit aliam formam positivam, neque in essentia animae, neque

in potentia. Ergo non attingit physice ad excludendam formam gratiae.

Respondetur quod, quamvis in agentibus physice respectu formae substantialis introducendae ita res se habeat, ut argumentum probat; tamen ratio expellendi effective priorem formam non est forma substantialis quae producitur ab agente, sed per se primo est dispositio inducta ab agente contraria dispositioni requisitae ad priorem formam. Deinde est alia solutio argumenti evidens. Quia in actionibus destructivis alicujus formae accidentalis non requiritur introductio alterius formae positivae, etiam in naturalibus. Ut v. g., ut aliquod agens naturale effective dicatur destruere visum, non opus est quod introducat aliam formam positivam, sed sufficit si introduxerit efficienter dispositionem contrariam in organi visus cum qua non potest stare potentia visiva. Et tunc vere dicimus quod ille homo efficienter excaecabat alterum et exclusit potentiam visivam. Quemadmodum etiam in artificialibus, ad hoc quod aliquod agens attingat physice ad destructionem formae cathedrae, non necesse est quod introducat aliam formam artificialem, sed sufficit singulas partes cathedrae separare. Plus enim requiritur virtutis ad constitutionem rei, quam ad destructionem. Sic igitur habemus quod peccatum sua mala operatione non solum demeritorie est causa ablationis gratiae, sed etiam efficienter instar causae physicae attingit ad destructionem illius formae accidentalis quae est habitus gratiae, per hoc quod attingit immediate ad dispositionem contrariam dispositioni requisitae ad informationem gratiae. Est enim haec contraria dispositio, conversio ad bonum commutabile ut ad ultimum finem cum aversione a Deo.

Et per hoc patet responsio ad argumentum contrariae sententiae. Vide nostra *Commentaria in secundam secundae,* ubi supra, dubio primo.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii

1. — Conclusio est affirmativa. Et ratio est quia Deus universa movet secundum modum uniuscujusque: ergo hominem movet ad

justificationem secundum modum libertatis qui convenit homini ut homo est. Haec ratio non procedit de potentia Dei absoluta, sed ordinaria qua Deus cuncta gubernat fortiter et suaviter. Nihilominus de facto conclusio certa est secundum fidem et definita in concilio Tridentino, sess. 6 in decreto de justificatione et ex sacris litteris quarum testimonia plurima afferunt moderni scriptores.

2. — Cajetanus *notat duo* in hoc articulo. Quod actus liberi arbitrii requisitus ad justificationem impii, non ita concurrit quod justificatio sine illo fieri non possit, ut patet in pueris et in amentibus, quibus sufficit meritum Christi. Et quando concurrit, non uno modo semper concurrit. Etenim aliquando concurrit simultanée cum ipsa justificatione. Et hoc regulariter loquendo. Et est quidam motus acceptantis gratiam, ut ait divus Thomas in articulo. Quod quidem non sic intelligatur, quasi gratia sit objectum illius actus qui est acceptatio; sed intelligitur in actu exercito, "quia est motus liberi arbitrii exercentis acceptationem gratiae..., per hoc quod voluntas movetur in Deum principium gratiae" in remissionem peccatorum. Movetur autem amando ipsum cum detestatione offensae Dei. "Quandoque vero concurrit praeveniens justificationem, ut in dormientibus" qui antea voluerunt recipere sacramentum, ut habetur in solutione ad primum.

Notat secundo Cajetanus satis scrupulose quod, "si attente inspiciamus vim rationis divi Thomae, scilicet quod Deus movet omnia suaviter, ac proinde capaces liberi arbitrii usus, movet per liberum arbitrium, videbimus quod quando contigerit adultum mentis compotem et vigilantem et conscium suscipere sacramentum absque actuali devotione simultanea cum sacramento, quamvis fuerit praecedens devotio, non infunditur tunc gratia". Et ratio ejus est quia "Deus infundendo gratiam justificantem simul movet liberum arbitrium". Ergo "si liberum arbitrium non simul moveatur, consequens est quod gratia non infundatur". Neque simile est de amentibus et dormientibus, quoniam conditio talis status facit ut suaviter moveantur absque motu liberi arbitrii simultaneo.

Et si aliquis dicat quod sequeretur inde, si post praecedentem devotionem, divagetur mens hominis in susceptione sacramenti,

quod ille ponit obicem gratiae, et consequenter peccat mortaliter: respondet Cajetanus quod "quia motio liberi arbitrii simultanea cum infusione' gratiae est opus miserentis Dei, et non habere illam est signum non suscipiendi gratiam, consequens est quod idem sit judicium de tali motione et gratiae infusione. Unde sicut evagatio mentis non ponit obicem gratiae, ita neque dictae motioni". Unde dicit quod neque est peccatum mortale. "Sed si per adveniens sacramentum non reducitur mens, quae vagatur, ad actum liberi arbitrii tendentis in Deum justificatorem, manifestum est quod nori fit justificatio impii tunc per gratiae infusionem. Neque tamen oportet quod peccet quis propterea mortaliter; sed privatur fructus sacramenti per obicem quem habet, quamvis de novo non ponat illum, ut patet de illo qui diligenter sed non sufficienter se discussit."

Haec doctrina Cajetani adjuvari potest ex doctrina divi Thomae q. *28 De veritate,* art. 3 ubi universaliter docet quod adultus •nunquam justificatur nisi "per actum liberi arbitrii qui sit in instanti justificationis". Secundo probatur ex ratione divi Thomae ibidem, quia quando agens et patiens mutuo possunt se tangere, nunquam sequitur actio nisi mutuo contactu. Sed Deus et adultus quando justificatur, etiam per sacramentum, possunt se mutuo tangere per actiones adulti ad ipsum Deum. Ergo non sequitur actio nisi adsit talis contactus per actum liberi arbitrii.

3. — Nihilominus sententia Cajetani generaliter rejicitur a discipulis divi Thomae tamquam falsa nimis. Et arguitur contra illam. Primo quia non est magis necessaria ad effectum sacramenti devotio suscipientis, quam intentio illius et intentio ministri. Sed non requiritur actualis intentio simultanea ad effectum sacramenti; sufficit enim virtualis intentio tam in suscipiente quam in ministro. Ergo neque requiritur actualis devotio simultanea ad effectum sacramenti; sed sufficiet virtualis in virtute motus liberi arbitrii praecedentis et non interrupti per peccatum mortale.

Item, sicut Cajetanus ait de amentibus et dormientibus, qui possunt recipere effectum sacramenti in virtute motus liberi arbitrii praecedentis; quia secundum conditionem illius status non sunt capaces motus liberi arbitrii, ifa possumus dicere quod, secundum conditionem hominis in hac vita mortali, non est in illo capacitas ut semper actualiter simul moveatur per liberum arbi-

trium dum recipit sacramentum, sed sufficiet moralis simultanea conjunctio juxta proprietatem sacramenti.

Ad testimonium divi Thomae respondetur quod loquitur de justificatione adulti extra sacramentum. Et non est eadem ratio de justificatione virtute sacramenti, quia sacramentum habet ex opere operato dare gratiam, si non invenit voluntatem repugnantem. Justificatio autem extra sacramentum fit mediante dispositione liberi arbitrii. Unde posita aliqua dispositione, si fuerit sufficiens, statim justificatur homo. Si autem non fuerit sufficiens, nunquam justificabitur extra sacramentum, nisi quando habuerit, majorem et sufficientem dispositionem. At vero adveniente sacramento, suppletur id quod deficit praecedenti dispositioni.

Ad secundum argumentum similiter respondetur quod loquitur de justificatione extra sacramentum. Et quando loqueretur de justificatione cum sacramento, intelligenda est ratio de dispositione actuali praecedente, quae manet virtualiter simul cum sacramento.

Alia multa solent in hoc articulo disputari a modernis, quae non sunt praesentis loci, sed pertinent ad materiam de fide, 2. 2, sicut v. g., si sufficit fides, vel ad materiam de poenitentia. Et ideo transeamus ad quartum articulum.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei

Conclusio est **affirmativa.** Et ratio est quia prima conversio mentis in Deum fit per fidem, juxta illud *ad Hebr.,* 11 (v. 6) : *Acoedentem ad Deum oportet credere.*

Secunda conclusio, ad-tertium: **In justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi sive ministerium. Haec** conclusio, quantum ad hoc secundum de mysterio Christi, sufficit si intelligatur de actu fidei implicite; quantum vero attinet ad Deum esse justificatorem, necesse est quod explicite is qui justificatur credat illud objectum.

Ceterum prima conclusio est certa secundum fidem. Et proba-

tur *ad Hebr.,* 11 (v. 6) : *Sine fide impossibile est placere Deo.* Est autem intelligenda de adultis, qui per proprium actum disponuntur ad justificationem. Fuerunt enim quidam haeretici asserentes neminem, etiam infantem, justificari sine actu proprio fidei. Et volebant probare ex illo *Mare,* ultimo (v. 16) : *Qui vero non crediderint, condemnabitur.* Verumtamen jam. ab Ecclesia damnata est haec haeresis in cap. *Majores,* de baptismo, ubi Innocentius explicat illud testimonium de adultis.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatam

1. — Conclusio est: Oportet quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus quo per desiderium tendat in Deum et Dei justitiam et alius quo detestetur peccatum. Itaque conclusio est affirmativa.

Pro intelligentia conclusionis et doctrinae divi Thomae in hoc articulo *nota primo,* quod divus Thomas non diffinit hic in particulari de necessitate detestationis peccati, quae est specialis actus poenitentiae virtutis, sed diffinit in communi de necessitate detestationis peccati, sive sit actus caritatis, ut insinuat in solutione ad primum dicens quod "ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud". Et ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata. Ubi divus Thomas non negat necessariam esse detestationem peccati, quae est actus specialis virtutis poenitentiae, sicut in Tertia parte docturus erat, sed neque affirmat modo talem actum esse necessarium; sed dumtaxat intendit diffinire necessarium esse motum liberi arbitrii in peccatum detestando illud. Et hoc confirmat ex ipsomet testimonio.

Nota secundo quod, quamvis in conclusione asserat divus Thomas duplicem motum liberi arbitrii esse necessarium in justificatione impii, tamen hoc non obstat quominus possit unus materialiter actus habere rationem duorum motuum formaliter loquendo, ut

divus Thomas docuit in art. 4 praecedenti ad primum arg., et magis explicat in art. 6 et 7 sequenti.

Nota tertio, cum Cajetano, differentiam inter motum naturalem et voluntatis, quod in natura quidem idem numero est motus localis quo acceditur ad terminum ad quem et receditur a termino a quo; in voluntate autem et libero arbitrio oportet utrumque fieri formaliter, videlicet ut sit alter actus cujus objectum sit malum, a quo anima per detestationem recedit ex proposito, et alter actus cujus objectum est bonum, ad quod anima per modum accidentis se habet. Et propterea in littera dicit divus Thomas quod duplex motus liberi arbitrii requiritur. Hoc autem intelligendum est de duplicitate motus formali cum expressa cognitione termini a quo et termini ad quem, illum detestando, hunc autem prosequendo... *.....* [vacant duae lineae] ad consequendam justificationem. Quia unicus actus quo universaliter homo omne peccatum detestatur propter Deum, etiamsi nolit cogitari de singulis quae habet in memoria, paratus tamen cogitare tempore confessionis, sufficit ad justificationem impii. Nam praeceptum de rememoratione peccatorum, affirmativum est, et pro semel tantum obligat, scilicet tempore confessionis, absolute loquendo. Unde illud verbum "oportet" significat necessitatem naturalis progressus infirmitatis humanae de malo in bonum justitiae gratuitae per imperfecta bona, scilicet per singulares attritiones peccatorum, quousque veniat in universalem contritionem illorum. Est enim nobis naturale paulatim moveri de extremo ad extremum. Nihilominus haec nostra conditio non obstat quominus absque hujusmodi attritionibus aliquis moveatur a Deo per gratiam operantem ad contritionem universalem suorum peccatorum quae certus est commisisse, quamvis pro tunc vel nullum in particulari vel pauca habeat in memoria. De qua re in materia de poenitentia est proprius locus disputandi.

2. — Est *dubium* in hoc articulo: **Utrum de potentia absoluta possit Deus justificare adultum peccatorem sine actu ipsius liberi arbitrii.**

Et ratio dubitandi est *prima,* quia homo non potest converti ad bonuni commutabile, postquam justificatus est, nisi per proprium actum. Ergo neque viceversa poterit converti a bono com-

mutabili in Deum, nisi per proprium actum liberi arbitrii. Videtur enim eadem ratio transeundi de extremo ad extremum.

Secundo, quia homo adultus per actum proprium est aversus a Deo et factus'indignus a vita aeterna. Ergo haec indignitas non poterit tolli nisi ipsemet se converteret in Deum per proprium actum.

3. — Nihilominus respondetur quod *potest Deus de potentia absoluta justificare peccatorem adultum absque proprio actu illius.* De qua re latius disputatur Tertia parte, q. 86, a. 2. Sed probatur breviter ex dictis supra in art. 2.

4. — Ad *primum* argumentum nego consequentiam. Et ratio differentiae .est quia conversio ad bonum commutabile tamquam ad ultimum finem intrinsece dicit ordinem ad causam deficientem a regula. Unde ipse Déus solus non potest esse causa hujusmodi conversionis, etiam quantum ad substantiam actus, quia non esset alia causa particularis in quam refunderetur illa deordinatio; unde necessario tunc refunderetur in Deum. At vero Deus per se solum potens est convertere hominem habitualiter a bono commutabili ad seipsum tamquam ad ultimum finem, infundendo gratiam et virtutes.

Ad *secundum* respondetur quod illa indignitas et aversio moralis quae causa est indignitatis non dicit ordinem intrinsecum quantum ad hoc quod auferatur ad actum liberi arbitrii conversivum ad bonum incommutabile, ut patet in eo qui justificatur de facto cum attritione, virtute sacramenti poenitentiae. Et tamen constat quod actus liberi arbitrii qui est attritio non est actus conversivus ad bonum incommutabile. Sicut ergo per sacramentum tollitur illa indignitas hominis, poterit etiam de potentia absoluta Dei auferri sine sacramento et sine attritione, tum quia divina virtus non est alligata sacramento ut non possit sine illo facere quod cum illo facit, tum etiam quoniam attritio non est actus conversivus in Deum.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quae requiruntur ad justificationem impii

1. — **Prima conclusio: Quatuor sunt quae requiruntur ad justificationem impii: primum, gratiae infusio; secundum, motus liberi arbitrii in Deum per fidem; tertium, motus liberi arbitrii in peccatum; quartum, remissio culpae.**

Secunda conclusio: Remissio culpae est consummatio motus justificationis.

2. — In hoc articulo nulla est difficultas quantum ad conclusionem affirmativam, scilicet quod ad justificationem impii requiratur remissio peccatorum et alia tria quae ponit divus Thomas in prima conclusione. Haec enim, omnia constant jam ex dictis.

Sed est *dubium* circa secundam conclusionem: Utrum **consummatio motus justificationis sit remissio culpae, quae est perventio ad terminum.**

3. — Arguitur *primo pro parte negativa.* In omni mutatione naturali expulsio contrarii non est per se intenta ab agenti: ergo non potest esse finis et terminus actus remissio peccatorum.

Et *confirmatur.* Quia consummatio motus consistit in adquisitione termini ad quem, et non in expulsione termini a quo; sed remissio peccati est expulsio termini a quo justificationis: ergo non est consummatio illius.

4. — Arguitur *secundo* ex divo Thoma art. 1, ubi dixit motum justificationis de quo loquimur denominari a termino ad quem, scilicet a justitia, quae est perfecta rectitudo partium animae. Ergo inde accipit speciem et denominationem, ac proinde remissio culpae non est consummatio illius motus qui est justificatio.

5. — Ad hanc difficultatem respondent moderni doctissimi *notantes duo. Primum* est esse discrimen inter justificationem impii et alias mutationes naturales, quod in istis expulsio contrarii non habet per se rationem boni, sed dumtaxat in ordine ad formam introducendam. Quo fit ut neque per se appetatur ab agente, neque terminet motum naturalem. V. g., in motu calefactionis ex-

pellitur frigiditas et introducitur calor, ubi expulsio frigiditatis non est per se bona, sed ut ordinata ad introductionem caloris. Similiter in generatione ignis excluditur forma aeris, quae exclusio non est' per se bona. At vero in justificatione, quae est motus animae, ipsa expulsio peccati habet per se rationem boni, propterea quod peccatum habet repugnantiam ad Deum, qui est summum bonum. Unde etiamsi non adesset infusio gratiae vel justitiae, adhuc per se haberet rationem boni expellere peccatum, et esset intentum, ab agente. Unde haec expulsio peccati in justificatione est finis et consummatio justificationis ex intentione Dei intendentis vincere suum contrarium per certa quaedam media, scilicet per gratiam et justitiam infusam remissivam peccati.

Notant secundo quod terminus ad quem et finis et consummatio justificationis non est gratia quomodocumque, sed ut est sanativa et expulsiva peccati.

6. — Haec sententia bene considerata verissima est, et conformat cum sententia Cajetani in hoc loco ubi, respondens ad praedictam dubitationem, ait quod, "quemadmodum in omni mutatione ordo naturae ex parte agentis exigit quod duorum quae inveniuntur in termino ad quem, scilicet inductionis formae intentae et expulsionis oppositae, primo sit inductio formae intentae, et ultimo sit expulsio oppositae, ut patet in illuminatione, in qua, licet simul aer illuminetur et excludatur a tenebris, ex hoc autem quod illuminatur, eripitur a tenebris, ac proinde expulsio tenebrarum est consummatio motus et perventio ad terminum; ita in hoc motu justificationis limpii terminus ad quem habet duo, scilicet inductionem justitiae et remissionem culpae. Et haec remissio habet rationem ultimi", quia media justitia intendit Deus remissionem culpae et vincere tenebras peccatorum.

Ubi nos advertimus quod multo magis haec doctrina verificatur in illuminatione spirituali animae, per quam excluduntur tenebrae peccatorum. Et ratio est quia tenebrae corporales possunt habere aliquam rationem boni et eligi a Deo ad aliquem bonum finem, sicut in Ægypto factae sunt tenebrae ad puniendam duritiem Pharaonis. At vero tenebrae peccatorum nulla via et ratione possunt eligi a Deo, sed introductae sunt in anima per peccatum, quod habet repugnantiam contra, summum bonum. Quo fit ut Deus ipse, qui summum bonum est, intendat directe vincere peccatum,

ostendendo omnipotentiam suam non solum in punitione peccatorum, sed maxime in deletione peccati, et sanatione infirmitatis peccati, et mundatione maculae. Unde motus justificationis impii non est consummatus per solam introductionem gratiae, sed per introductionem gratiae remissivae peccatorum et mundativae maculae.

1. — Ad argumenta respondetur. Ad *primum* nego antecedens, si intelligatur universaliter de omni mutatione physica inter extrema privative opposita. Etenim consummatio illuminationis diaphani consummatur in expulsione tenebrarum, et est intenta talis expulsio ab agente. Quemadmodum etiam in illuminatione caecorum intendebat Christus Dominus excludere caecitate conferendo visum, et medicus qui est causa artificialis sanitatis intendit repellere infirmitatem applicando activa passivis et removendo prohibens, ut ipsa natura virtute facultatis sanae perfectam sanitatem adquirat; sic etiam Deus, justificator impii, intendit mediante lumine gratiae expellere mentis caecitatem, et medicus animarum intendit expellere aegritudinem et infirmitatem peccati.

Respondetur secundo transeat antecedens, et nego consequentiam. Et ratio discriminis est quia peccatum est summum malum contra summum bonum et ultimum finem. Unde per se nihil bonitatis habet quominus possit esse intentio praecipua expellendi illud malum. At vero in naturalibus mutationibus, ubi excluditur aliqua forma positiva quae habet rationem boni secundum se, non potest non esse intentio naturae per se destruere illam formam, sed introducere aliam secundum speciem agentis. Omne enim agens intendit facere per se sibi simile.

Ad *confirmationem* respondetur similiter, quod expulsio peccati finis completus est motus justificationis. Non quatenus peccatum consideratur formaliter ut in termino a quo; sic enim intercedit motus ille liberi arbitrii qui dicitur detestatio peccati. Sed consideratur ut terminus ad quem repellendum infunditur gratia.

8. — Ad *secundum* argumentum ex divo Thoma respondetur ita esse quod justitia est terminus justificationis, non qualiscumque, sed sanativa.

Sed *contra hanc doctrinam est argumentum*. Ejusdem speciei est justificatio per infusionem gratiae non sanativae, qualis fuit in

angelis et in protoparente, et justificatio hominum post peccatum. Ergo habent eumdem terminum per se.

Respondeo nego antecedens. Sicut non est ejusdem speciei motus medicationis ad sanitatem et collatio sanitatis a generante. Magis enim Deus ostendit omnipotentiam suam in justificatione Adae post peccatum, quam in justificatione per infusionem gratiae quando illum creavit. Quemadmodum etiam generatio et resurrectio non sunt mutationes ejusdem speciei, quamvis utriusque terminus sit homo vivens, non tamen secundum eamdem rationem, propter difficultatem specialem quam habet reparare hominem post mortem aut generare hominem; sic etiam vivificare hominem post peccatum non habet eumdem terminum formaliter atque infundere gratiam ante peccatum. De hac re optime philosophatur Cajetanus dubio secundo quod movet circa responsionem ad primum. Legite illum.

9. — Est *alia objectio* contra istam doctrinam. Nam praedestinatio angelorum est ejusdem speciei cum praedestinatione hominum. Ergo et justificatio.

Respondetur concedo antecedens, et nego consequentiam. Primo quidem quia praedestinatio prout est in Deo non est mutatio creaturae. Quia, ut diffinit divus Thomas, praedestinatio nihil ponit in praedestinato, sed est quoddam divinum decretum perducendi creaturam intellectualem in vitam aeternam. Si autem praedestinatio accipiatur pro omnibus effectibus praedestinationis collective, isto modo omnis praedestinatio est ejusdem speciei, quia tota illa collectio, qualiscumque sit, accipit speciem ab ultimo effectu, qui est consecutio vitae aeternae. Unde contingit quod multi praedestinantur per media specie differentia, et tamen praedestinatio est ejusdem speciei. Sicut v. g., pueri qui moriuntur cum solo baptismate praedestinati sunt, et alii qui praedestinantur per poenitentiam, sive actualem contritionem, sive susceptionem sacramenti, etiam sunt praedestinati. Et tamen constat quod media unius praedestinati secundum se specie differunt a mediis per quae alius destinatur in vitam aeternam.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive

Prima conclusio: Ista justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Ratio est quia per infusionem gratiae liberum arbitrium movetur et culpa remittitur.

Secunda conclusio: Justificatio impii' fit a Deo in instanti. Haec conclusio est universalis. Et ratio est quia infusio gratiae fit a Deo in instanti, quae est origo totius justificationis. Ergo tota justificatio fit in instanti. Antecedens probat divus Thomas eleganti discursu, tam ex parte gratiae, quam ex parte dispositionis subjecti, et potissime ex parte Dei agentis.

Nota primo in hoc articulo quod illud verbum "originaliter" in prima conclusione intelligendum est de origine actuali et simultanea, sicut gravitas lapidis originaliter consistit in forma substantiali lapidis.

Nota secundo quod dispositio ad gratiam quaedam est remota et antecedens prius tempore ipsam gratiam, quamvis sit ordinis supernaturalis. Et talis dispositio potest esse major vel minor. Aliquando enim excitatur mens hominis ab Spiritu Sancto ut recipiat fidem et credat evangelio, et ille resistit ex propriis viribus infirmis; alius vero credit corde, sed non vult pro tunc servare alia mandata. Iste tunc jam habet dispositionem liberi arbitrii ejusdem ordinis cum justificatione, sed remotam. Alius vero proponit servare mandata et detestari peccata propter poenas inferni, nondum propter Deum summe dilectum. Et iste magis appropinquat justificationi, et justificabitur si sacramentum baptismi vel poenitentiae receperit cum illa dispositione. Et hic modus justificationis dicitur a theologis merito ex opere operato. Non autem ex opere operantis, quia illa justificatio provenit ex virtute sola sacramenti, non ex dispositione sufficienti ex parte liberi arbitrii, qualis est dispositio in illo qui dolet de peccato, vel detestatur peccata propter Deum summe dilectum, qui quidem justificatur ex opere operantis. Non quia mereatur justificationem et gratiam, sed quia consensus illius est proportionata et ultima dis-

positio ad gratiam, recipiendam. De hac dispositione prius praecedente tempore verificantur multa quae dicuntur in concilio Tridentini, sess. 6, c. 6 et 7. At vero alia est dispositio proxima et intrinseca cum infusione gratiae quando homo justificatur extra sacramentum. Et de hac universaliter dicit divus Thomas quod justificatio cum illa dispositione fit in instanti, sive praecesserit alia dispositio, sive non; quamvis ut in plurimum et regulariter loquendo semper praecedat alia dispositio.

Nota tertio documentum illud divi Thomae: "Deus ad hoc quod gratiam infundat animae non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit." Et idem dixit supra q. 112, a. 2 ad tertium, quod "nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat". Ubi observandum est quam aliena sit a veritate sententia illa quae solam moralem efficaciam agnoscit in divina motione respectu consensus liberi arbitrii. Nam secundum illam, aequalis est dispositio physica quam Deus physice facit in eo qui non convertitur et in eo qui convertitur. Ergo requiritur alia physica dispositio in libero arbitrio illius qui convertitur, videlicet consensus actualis liberi arbitrii. Quem Deus ut auctor gratiae, secundum illam sententiam, non facit physice et realiter, sed dumtaxat moraliter, quia dat opportuno tempore dispositionem illam physicam aequalem quando praescivit Petrum habiturum esse consensum ex proprietate sui liberi arbitrii in talibus circumstantiis constituti; ac proinde respectu illius effectus singularis, scilicet boni usus liberi arbitrii, solus homo qui convertitur est causa physica et moralis, Deus autem est tantum causa moralis.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum gratiae infusio sit prima ordine inter ea quae requiruntur ad justificationem impii

1. — Prima conclusio: Ordine naturae primum inter quatuor est gratiae infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium motus ejusdem in peccatum; quartum est remissio culpae.

Secunda conclusio explicativa praecedentis, in solutione ad pri-

mum: **Ex parte mobilis, naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum.**

Tertia conclusio, ibidem: **Ex parte vero agentis etiam ordine naturae contingit e converso, scilicet quod prius est consecutio termini ad quem quam discessio a termino a quo.**

Quarta conclusio, ad secundum: Motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.

2. — *Nota primo* in hoc articulo quomodo sit intelligendum quod dicitur in concilio Tridentino, sess. 6, c. 7, quod sic incipit: "Hanc dispositionem consequitur justificatio, quae non est sola peccatorum remissio, sed interior renovatio et sanctitas per voluntariam susceptionem gratiae et donorum supematuralium." Potest enim hoc intelligi dupliciter. Uno modo, quod concilium loquitur de dispositione antecedente prioritate temporis ipsam justificationem, quae regulariter loquendo praecedit in eis qui convertuntur, postea vero in instanti justificationis est ordo illorum quatuor quae distinguit divus Thomas in articulo. Secundo potest intelligi etiam de dispositione proxima et ultima quae est in puncto justificationis. Et tunc verificabitur doctrina concilii, juxta secundam conclusionem quam notavimus in solutione ad primum: scilicet quod ex parte mobilis prius natura est recessus a termino a quo quam sit justificatio, quatenus est consecutio termini ad quem, scilicet justitiae rectificantis impium et remittentis peccata. Et ita intelligitur hanc dispositionem consequitur justificatio.

Nota secundo in solutione- ad primum duas solutiones quae aequivalenter in idem redeunt et explicant conclusionem primam articuli. Ubi Cajetanus quasi quintum requisitum videtur agnoscere, scilicet ipsam justificationem ut consequentem donum justitiae ad quod ordinabatur in ratione mutationis. Sed profecto clarius dicemus quod divus Thomas illa dua requisita, scilicet infusionem gratiae et remissionem culpae aliter nominat ex parte mobilis. Etenim infusionem gratiae vocat consecutionem gratiae ex parte mobilis; remissionem vero culpae, quae ex parte agentis erat consummatio motus, appelât liberationem a culpa ex parte mobilis. Et hanc dicit esse prius ordine naturae quam consecutio gratiae ex parte mobilis.

3. — Est *dubium* in hoc articulo: **Utrum ipsemet motus liberi arbitrii, qui est effectus ab infusione gratiae procedens, possit esse dispositio ad gratiam recipiendam.**

Et ratio dubitandi est pro parte negativa. Quia gratia est causa efficiens sive radicalis illius motus qui est dilectio Dei, qui est contritio. Ergo simpliciter loquendo ordine naturae est realiter prior quam ille motus. Nam causa efficiens prior est quam effectus illius. Nullo ergo modo potest intelligi quod dispositio sit prius quam existentia suae causae, etiam ordine naturae.

4. — Propter hoc argumentum aliqui theologi ajunt quod dispositio quae est contritio et dilectio dumtaxat est dispositio ad gratiam in genere causae moralis. Unde non est necesse quod praesupponatur in genere causae physicae, etiam materialis. Et putant quod Cajetanus hoc sentiat super istum articulum dum inquit quod in justificatione operatur contritio tamquam dispositio ad gratiam non per modum naturae, sed per modum liberi arbitrii.

5. — Sed profecto haec doctrina falsa est in se et contraria sententiae divi Thomae. Quoniam in concilio absolute dicitur quod poenitentia est dispositio ad gratiam. Ergo realiter in genere causae materialis concurrit ex parte subjecti ad consecutionem gratiae. Deinde quia peccator realiter est indispositus ad recipiendam gratiam: ergo realiter et physice debet disponi ad recipiendam gratiam. Et cum contritio et dilectio Dei sit ejusdem ordinis cum gratia, consequitur quod non solum sit moralis, sed etiam physica dispositio realiter proportionata gratiae recipiendae. .Neque Cajetanus sentit contrarium cum inquit libere hominem disponi, et non per modum naturae. Voluit enim docere quod illa dispositio non est sicut dispositio ad formam ignis, quae tantum est naturalis, sine cognitione et consensu subjecti. Sed dispositio ad gratiam est insuper cum cognitione et libero consensu. Et ita homo per liberum arbitrium consentit quod disponatur a Deo tamquam a movente.

Pro cujus intelligentia notandum est, ex divo Thoma q. 111, a. 2 ad quartum, quod eadem gratia est operans et coopérons respectu diversorum effectuum vel secundum modum operandi distinctum. Quod quidem etiam de gratia habituali intelligitur. Nam ipsa infusio gratiae habitualis respectu actionum liberi arbitrii quatenus meritoriae sunt vitae aeternae, dicitur gratia cooperans;

et eadem infusio gratiae habitualis respectu duplicis motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum quatenus est dispositio necessaria ad terminum intentum ab agente, est gratia operans remissionem peccatorum. Ita docuit divus Thomas ubi supra quod dicitur gratia operans quatenus justificat hominem. Et Cajetanus optime illic explicat. Quando igitur ipsa gratia consideratur ut cooperans, jam intelligitur ut forma habitualis per quam homo constituitur in actu primo ut mereatur per actum liberum vitam aeternam. Quando vero consideratur infusio gratiae ut operantis, time homo consideratur ut actualiter motus et dispositus physice a solo Deo. A se autem tantum moraliter disponitur dum libere consentit Deo moventi. Itaque idem motus liberi arbitrii est dispositio physica subjecti ad consecutionem gratiae, et etiam moralis. Sed tamen ut est physica dispositio, a solo Deo est effective. Ut autem est moralis dispositio, est ab utroque, scilicet a Deo et a libero arbitrio. Neque tamen negamus actionem illam dilectionis et contritionis physice a libero arbitrio proficisci tamquam a causa efficienti; sunt enim actiones vitales. Sed tamen dum considerantur illae actiones ut sunt dispositio proportionata ad recipiendam gratiam, a solo Deo fiunt ut a causa physice efficiente et disponente ad formam ut assimilet sibi hominem per gratiam habitualem. Et ratio est quia solus Deus est in actu Deus, ut possit efficere deos per participationem gratiae. Quare ad illum solum pertinet disponere subjectum effective physice; ad hominem autem pertinet se disponere moraliter, libere consentiendo Deo moventi.

6. — Ex dictis sequitur quod in instanti justificationis contritio et dilectio et actus spei et fidei, si considerentur ut dispositiones ad consecutionem gratiae ex parte mobilis, non intelliguntur ab habitibus gratiae et virtutum proficisci, sed ab intellectu et voluntate, cum actuali auxilio Dei elevante illas potentias aliqua qualitate per modum transeuntis indita. Utrum autem illa qualitas distinguatur tamquam res a re ab habitibus infusis a Deo in illo instanti, disputant theologi. Sed ego existimo sola ratione formaliter distingui. Etenim quatenus est dispositio in fieri respectu mobilis non intelliguntur illi actus procedere ab habitibus, sed potius intelliguntur ut via ad formam gratiae habitualis adquirendam, et reliquas virtutes etiam adquirendas quae consequuntur gratiam. At vero quatenus illi actus considerantur in facto esse,

jam considerantur ut ab habitibus, et sunt meritorii vitae aeternae. Itaque eadem qualitas est actuale auxilium constituens potentiam in actu primo ut eliciat actum prout est dispositio, et etiam est ipsemet habitus quatenus illi actus sunt a gratia coopérante. Et habent rationem, meriti quod praesupponit gratia.

Et probatur ista doctrina. Quia illi actus ex parte objecti, sive considerentur ut dispositiones ad formam, sive ut procedentes ab illa, sunt ejusdem speciei; siquidem habent idem objectum formale. Ergo principium proportionatum illorum actuum est ejusdem speciei, quamvis differant secundum perfectum et imperfectum, quemadmodum calefactio et calor et albefactio et albedo.

Ex dictis sequitur non esse factibile quod aliqua potentia vitalis eliciat actum per solam extrinsecam motionem Dei, absque eo quod ponatur in ipsa potentia aliqua qualitas qua proportionetur cum effectu vitali. Et ratio est quia principium actionis vitalis non concurrit instrumentaliter, sed ut vera causa, nam illa actio attribuitur operanti ut quod operatur.

7. — Ad argumentum pro parte negativa respondetur cum divo Thoma ad secundum quod idem motus ordine naturae praecedit consecutionem gratiae ex parte mobilis, et sequitur gratiae infusionem ex parte agentis.

ARTICULUS NONUS

Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei

Prima conclusio: Ex parte modi operandi, creatio est majus opus quam justificatio impii. Ratio est quia iste modus operandi est ex nihilo producere, nulla praesupposita materia tamquam subjecto mutationis.

Secunda conclusio: Ex parte rei productae, justificatio impii est maximum opus Dei. Et ratio est quia est elevatio creaturae ad participium et consortium divinitatis.

Tertia conclusio: Absolute loquendo de magnitudine, donum gloriae est majus quam donum gratiae justificantis impium. Ratio est quia illud donum est consummatio et perfectio gratiae.

Quarta conclusio: Si loquamur de magnitudine secundum pro-

portionem subjecti et per comparationem ad subjectum, majus est donum gratiae justificantis impium. Ratio est quia magis distat impius a gratiae beneficio, quam justus a gloria cui jam est proportionatus per gratiam; quemadmodum granus sinapis dicitur magnus, et mons dicitur parvus propter magnitudinem proportionabilem cum subjecto.

Circa secundam conclusionem nota quod, si glorificatio consideretur seclusa gratia justificante, ut v. g., si peccator videret Deum, non esset absolute loquendo majus donum, quia melior esset justus per gratiam quam peccator videns Deum. Unde conclusio intelligitur supposita gratia.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum justificatio impii sit opus miraculosum

Prima conclusio: Omnia opera quae a solo Deo fieri possunt sunt simpliciter mira quasi habentia causam occultam.

Secunda conclusio: Quando forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae est etiam opus miraculosum. Sed quantum ad hoc justificatio impii non est opus miraculosum. Ratio est quoniam anima naturaliter est capax gratiae.

Tertia conclusio: Quando aliquod opus fit praeter consuetum ordinem et modium, est miraculosum. Et isto modo justificatio impii aliquando est miraculosa, qualis fuit in conversione divi Pauli.

Contra secundam conclusionem est argumentum. Nam si miraculum est, ut ait divus Thomas, quando forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae, sicut in suscitatione mortui, vita est supra naturalem potentiam talis corporis, sequitur quod etiam in suscitatione peccatoris mortui propter peccatum, vita sit supra naturalem potentiam talis hominis; ac proinde ex hoc titulo erit miraculum justificatio impii. Probo consequentiam. Nam si ratio divi Thomae procedit, ut necesse est procedere supposita conditione talis materiae ut talis est, scilicet quatenus est corpus mortuum, etiam quod peccator resuscitetur ad vitam gratiae est supra naturalem potentiam illius ut talis est, scilicet ut mortuus per peccatum. Quod autem divus Thomas ita loquatur

cum illa conditione manifestum est quia corpus ut accipitur pro ipsa materia secundum se habet naturalem potentiam ad animam sicut ad omnem formam.

Respondetur nihilominus negando consequentiam. Et ratio differentiae est quia corpus semel mortuum non habet naturalem potentiam ad eamdem animam, ita ut idem homo iterum vivat naturaliter. At vero per peccatum non destruitur naturalis capacitas animae ut iterum vivat per gratiam. Quod autem idem homo numero reparari non possit per naturam, probatur. Quia hic homo quantum ad naturaliter fieri, pendet ab hoc tempore et instanti et his dispositionibus, quae omnia secundum cursum naturae repeti non possunt.

Unde ad argumentum respondetur quod, quamvis materia prima de se sit indifferens ad omnem differentiam formae substantialis generabilis, tamen respectu hujus vel illius formae singularis dependet ejus naturalis potentia a praedictis conditionibus singularibus. Et quia illae conditiones naturaliter repeti non possunt, ideo semper est miraculosa reparatio ejusdem individui.

Nota in hoc articulo quod inter miracula quaedam dicuntur signa protestantia omnipotentiam Dei supra naturam totius universi; et haec sunt sensibilia quae ordinantur a Deo ut homines credant invisibilia mirabilia Dei quae per evangelium proponuntur credenda hominibus. Et talia signa, ut inquit Apostolus, dantur infidelibus, non fidelibus, qui habent testimonium Dei majus intra se. Advertimus ergo quod neque justificatio impii, neque conversio panis in corpus Christi, neque incarnatio Verbi divini sunt *signa* miraculosa; sed fidelibus sunt *opera* Dei maxime miraculosa.

QUAESTIO CENTESIMADECIMAQUARTA

De merito

ARTICULUS PRIMUS

Utrum homo possit aliquid mereri a Deo

1. — Prima conclusio: In iis, id est, inter eos inter quos est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis.

Secunda conclusio: Quamvis non possit esse simpliciter meritum inter iilos inter quos non est simpliciter justum, potest tamen esse meritum secundum quid, inquantum salvatur ibi justitiae ratio, sicut filius meretur aliquid a patre et servus a domino. Et hoc modo potest homo mereri aliquid a Deo.

Tertia conclusio: Meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis.

Quarta conclusio, ad primum: Homo inquantum propria voluntate, hoc est libero arbitrio facit quod debet, meretur.

Quinta conclusio, ad secundum: Meremur aliquid a Deo non quia nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantium propter ejus gloriam operamur.

Sexta conclusio, ad tertium: Ex nostra operatione meritoria non efficitur Deus simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. Ratio hujus conclusionis est tertia conclusio articuli.

2. — *Notandum est primo* in hoc articulo quod divus Thomas explicat rationem meriti in communi, abstrahendo a bona operatione facta ex viribus naturae aut virtute gratiae. Quomodolibet enim fiat, eadem est ratio proportionabilis in merito ex viribus

naturae et in merito ex virtute gratiae quantum ad hoc quod nullum meritum potest simpliciter habere rationem justi apud Deum, sicut non potest esse simpliciter aequalitas inter Deum et creaturas. Nihilominus insinuat divus Thomas duplicem rationem meriti apud Deum, utramque imperfectam, scilicet ut filius meretur apud patrem, et servus apud dominum. Sed hic secundus modus bene convenit merito hominis ex viribus naturae, non autem prior ille modus. Sed merito qui procedit ex virtute gratiae uterque modus convenit, quia per gratiam sunt homines £lii geniti a Deo in similitudinem divinae naturae, quamvis non cum aequalitate. Et propterea non sumus filii naturales, sed adoptivi adoptione intrinseca, quae nos facit dignos dignitate ejusdem ordinis cum Deo ad consecutionem visionis Dei sicuti est. Cui consonat illud *I Joan.*, 3 (v. 2) : *Nunc filii Dei sumus; sed nondum apparuit quid erimus. Scimus autem quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.*

Nota secundo de nomine merito, quod ejus primaeva et propriissima significatio et acceptio est, ut significet et accipiatur pro jure quod adquirit aliquis ex propria operatione libera et studiosa. Sed hinc statim derivatum est nomen apud philosophos et theologos pro ipsamet operatione in qua fundatur illud jus ad adquirendam et obtinendam mercedem. Et in hac acceptione accipitur in tota ista materia hujus quaestionis. Sed in ista significatione derivatum est nomen ut largo modo accipiatur pro qualibet condignitate ad aliquid habendum, sive in bonam, sive in malam partem. Et ita dicimus virum bonum et sapientem mereri episcopatum, *et* dicimus etiam equum egregium mereri duo millia ducatorum. Similiter dicimus impium mereri mortem. Immo etiam extenditur ad aliquam aequalitatem consecutam dumtaxat ex divina ordinatione, absque aliquo jure consecuto ex bona ordinatione. Et ita dixit divus Gregorius in *Benedictione cerei paschalis* : "O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem."

Ex dictis etiam sequitur quomodo sit intelligendum quando dicimus, quod pueri baptizati merentur vitam aeternam. Est enim sensus quod digni sunt vita aeterna per gratiam receptam a Christo et ejus meritis. Nunc autem loquimur de merito prout est propria operatio ejus qui meretur.

Denique adverte quod aliquando meritum accipitur pro ipsa

mercede et praemio in significatione propria, passive tamen accepto termino, quod vulgo dicimus "lo merecido". Et ita accipitur apud Terentium in *Phormione:* Nihil suave meritum est mihi; id est, nulla merces suavis accessit mihi ex mea diligentia. Et in hoc sensu dixit divus Clemens in epistola ad Jacobum fratrem Domini, futurum saeculum est tempus meritorium (1).

Colligamus igitur diffinitionem et quod quid est prout hic a nobis disputandum est de illo, et dicimus quod *meritum, est operatio libera et bona moraliter ex qua adquiritur jus ad mercedem, praesupposita divina ordinatione.* Haec diffinitio datur de merito apud Deum, qui redditurus est mercedem. Ex qua diffinitione plurimas conditiones necessarias ad rationem hujusmodi meriti aliqui colligunt. Prima est quod sit actus liber; secunda quod sit bonus; tertia quod exhibeatur in obsequium praemiatoris Dei; quarta quod sit ab homine qui est in statu merendi; quinta, quam ponit divus Thomas, quod ex divina ordinatione ordinetur ut per illud consequatur homo quasi mercedem id ad quod Deus ei virtutem deputavit operandi.

3. — Est *dubium* pro examinatione diffinitionis: **Utrum omnes istae conditiones sint necessariae ad rationem meriti.**

Et respondetur resolutorie. Sit **prima conclusio:** *Illa prima conditio est tam intrinseca merito, quod est genus ad bonam operationem et malam.* Ista conclusio est communis consensio philosophorum et theologorum.

Nihilominus Petrus de Alliaco et Holcot in 1 *Sent.,* d. 17 putant libertatem non esse necessariam ad meritum. Et probant. Primo, quia Christus Dominus habuit actum caritatis Dei per quem meritus est nobis remissionem peccatorum; et tamen ille actus non erat liber: ergo. Probatur minor, quia ille actus ex necessitate sequitur visionem beatificam: ergo non erat liber.

Et *confirmant.* Quia Christo fuit impositum praeceptum moriendi; sed ille non poterat non adimplere praeceptum, quia alias potuisset peccare: ergo non habuit libertatem in adimpletione praecepti, sicut non erat indifferens ad implendum vel non implendum. Nihilominus in eadem dist. et in dist. sequenti et in 3

(1) Ps.-Oliemkns, *Bpist. prima ad Jac. fratrem Domini.* in fine. MG 1. 484.

Sent.., d. 18 omnes doctores tenent oppositam sententiam, quae quidem plurimis testimoniis sanctorum et philosophorum et sacrarum litterarum confirmari poterat. De quibus vide Decanum Lovaniensem in art. 6 et 7 *Contra Lutherum*, et Castro, *De haeresibus,* verbo "Meritum". Et probatur. Quia in sacris litteris promittitur praemium volentibus servare mandata, et supplicium praedicitur nolentibus servare. At vero si homo non libere operaretur bonum, frustra essent promissiones et comminationes.

4. — Ad argumentum vero in oppositum respondent aliqui quod in Christo fuit duplex actus caritatis. Unus qui sequebatur ex visione beatifica, et hic erat necessarius et connaturalis visioni. Alter qui sequebatur scientiam infusam, et hic erat liber. Sed profecto haec solutio nunquam mihi placuit. Primo quidem quia ponit in eodem subjecto duo accidentia ejusdem speciei distincta numero. Et probatur. Quia caritas et actus caritatis specificantur ex objecto. Sed habent idem objectum, scilicet summum bonum prout est in se, ut docet divus Thomas 2. 2, q. 23. Unde et caritas viatoris est ejusdem speciei cum caritate beatorum. Deinde diversitas cognitionis intellectualis non est sufficiens diversificare actum caritatis: ergo cognitio per scientiam infusam non multiplicabat actum caritatis. Antecedens probatur, quia diversitas cognitionis non facit aliquam differentiam in objecto caritatis. Neque per scientiam infusam erat Christus Dominus viator; siquidem haec perseverat in caelo apud ipsum. Commodius ergo videtur dicendum quod, cum caritas infusa sit quaedam participatio divinae caritatis cui assimilatur homo maxime in patria, et quemadmodum dilectio Dei qua seipsum amat est naturalis respectu sui neque libera, nihilominus idem actus dilectionis est liberrimus respectu existentiae creaturarum. Sic igitur caritas Christi potuit habere actum liberum respectu creaturarum, qui tamen esset necessarius respectu summi boni quo fruebatur ex lumine gloriae.

Ad *confirmationem* respondetur pro nunc quod praeceptum superveniens non destruit rationem libertatis in actu qui alias erat liber. Et ratio est quia praeceptum est aliquid extrinsecum actioni liberae: ergo non potest ejus libertatem immutare. Quod autem Christus Dominus non potuerit peccare, multo minus destruit libertatem, sed potius illam perficit ut non possit deficere. De qua re longa nos disputatio exspectat in secundo tractatu.

5. — Secunda conclusio: *Neccesaria est etiam secunda illa conditio ad propriam rationem meriti.* Et probatur. Quia proprie loquendo merces distinguitur a supplicio, nam hoc dicitur respectu malae operationis; merces autem dicitur respectu bonae operationis. Retributio vero genus est ad supplicium et mercedem. Et confirmatur. Quia merces .quae est ex Deo includit rationem laudis et gloriae et dicitur proprie praemium.

6. — Tertia conclusio: *Superflua est illa tertia conditio ad rationem meriti apud Deum.* Nam etsi apud homines inter quos est justum et aequale simpliciter sit necessaria conditio quod bonum opus fiat ab illo qui meretur in obsequium vel utilitatem alterius apud quem meretur, immo quod fiat ex pacto expresso utriusque, tamen apud Deum non est necessaria ista conditio. Ratio est quia eo ipso quod actus est bonus moraliter, exercetur in honorem Dei auctoris naturae rationalis et omnis actionis conformis rationi. Unde ad Deum pertinet retribuere dignam mercedem tali operi, ut ostendit divus Thomas supra q. 21, a. 4, qui legendus est pro intelligentia hujus materiae. Non enim est opus ad meritum apud Deum quod homo expresse referat actionem bonam moralem in Deum; sed ipsa actio bona statim virtualiter et moraliter eo ipso quod fit, refertur virtualiter in Deum auctorem naturae rationalis. Si autem operans non fuerit alias aversus a Deo, sed conversus ad illum ut ad ultimum finem, etiam ipse virtualiter refert illud opus in Deum, et reportabit condignam mercedem si statim moriatur.

7. — Quarta conclusio: *Superflua est etiam illa quarta conditio, quod operans sit in statu merendi.* Quamvis enim verum sit, tamen hoc includitur in illa conditione quam quinto loco posuimus ex divo Thoma, scilicet quod meritum apud Deum praesupponit divinam ordinationem. Etenim divina ordinatio extendit se ad bonas operationes quae fiunt in praesenti vita mortali, ante quam perveniat homo ad terminum retributionis. Et propterea angeli neque beati merentur augmentum gratiae vel gloriae essentialis per multas operationes liberas quas exercent in gloriam Dei et salutem nostram, ut dicitur de angelis *ad Hebr.,* cap. 1 (v. 14): *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium misi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* Dixi quod non merentur augmentum praemii essentialis, quoniam divus Thomas docet quod merentur augmentum praemii accidentalis, quoniam est gaudium

de bono creato propter custodiam quam exercent erga homines.

8. — Sed quaeret aliquis an haec ordinatio divina quam praesupponit ratio humani meriti, includat aliquam promissionem voluntariam Dei.

Respondetur quod *duplex est ordinatio divina. Altera* rerum quae sunt intra limites naturae rationalis, v. g., inter bonum opus morale commensuratum naturali lege, et inter praemium ejus naturale. Et in hujusmodi non requiritur expressa divina promissio ad rationem meriti, sed sufficit dictamen luminis naturalis, quod quidem dictat illud opus esse conforme rationi. Et potest etiam accedere discursus naturalis ex lumine naturali, quo concluditur esse retributionem bonorum et malorum in alia vita. Unde multi philosophi scripserunt plurima de finibus bonorum et malorum. Verumtamen iste discursus non est necessarius ad rationem meriti naturalis. Nam divus Thomas supra, q. 21, a. 3 demonstrat eo ipso quo opus est bonum moraliter, habere rationem laudabilis et meriti apud Deum. *Altera* est divina ordinatio inter meritum ex gratia et praemium supernaturalis ordinis. Et ad rationem hujus meriti necessaria est de facto divina promissio et expressa, juxta illud Apostoli *ad Hebr.,* 11 (v. 6) : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est.* Et confirmatur ex diffinitione fidei data ibidem ab Apostolo. *Est enim fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. Ergo de facto requiritur praedicta promissio, quoniam alias nemo potest sperare firmiter quod ratione naturali cognosci non valet. Igitur si spes vitae aeternae necessaria est de facto, erit etiam necessaria promissio Dei revelantis tale praemium. Quapropter Deum esse glorificatorem est articulus septimus divinitatis. Et denique sacra scriptura plena est divinis promissionibus, v. g., *Jac.* (1, 12) : *Beatus vir qui suffert tentationem,* etc., *quoniam accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus eum*. Item *Apoc.,* 2 (v. 7) : *Vincenti dabo edere de ligno vitae;* et cap. 3 (v. 12) : *Qui vicerit, faciam eum columnam in templo Dei.* Et Christus Dominus *Luc.,* 22 (w. 29-30) : *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater,* etc., *ut edatis et bibatis super mensam meam in regno Dei.* Et *Matth.,* 5 (v. 3) expresse promittit regnum caelorum et visionem beatificam pauperibus spiritu et mundis corde.

9. — Sit quinta conclusio: *Opera bona ex gratia et caritate*

facta de se habent condignitatem cum tali praemio, supposita dumtaxat divina ordinatione. Quam divus Thomas explicat in articulo dum inquit, quod non potest esse justitia hominis ad Deum secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quamdam. Et explicans in quo consistat ista proportio ait, "inquantum uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum propositum divinae ordinationis, scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtus operandi deputavit".

Ex qua doctrina sequitur quod, absque divina promissione expressa, poterat esse meritum vitae aeternae. Et tunc in tali casu praemiarentur supernaturali praemio, quod non cognoverunt homines ex divina revelatione. Quemadmodum si in puris naturalibus crearetur homo, et faceret aliquod bonum opus morale, et statim moreretur, praemiaretur ille homo naturali praemio ab auctore naturae. Quemadmodum etiam modo de facto multi qui non cognoverunt poenas inferni futuras, incurrunt illas. Cum igitur Deus dicatur et sit promptior ad praemiandum quam ad puniendum, similiter praemiaret bona opera facta ex gratia secundum condignitatem et proportionem quam de se haberent respectu vitae aeternae.

Ista conclusio plane intelligitur de merito apud Deum. Nam inter homines, ad rationem mercedis et meriti requiritur expressum pactum vel expressa promissio. Et ratio hujus differentiae est quia, cum Deus sit ultimus finis propter cujus gloriam omnia bona fiunt, et simul etiam sit gubernator totius universi, praesertim naturae intellectualis, quae operatur per liberum arbitrium, non opus est nova et expressa promissione aut pacto ad hoc quod bonae operationes liberi arbitrii habeant rationem meriti apud Deum, quoniam ipsae actiones natura sua ordinantur ab ipso Deo ad ultimum finem, vel naturalem, vel supernaturalem, consequendum a creatura rationali.

10. — Est *secundum dubium:* **Utrum positis omnibus requisitis ad meritum apud Deum, sit dicendum esse meritum simpliciter et absolute loquendo.**

Et pro parte negativa facit id quod divus Thomas ait in articulo: "In quibus est justum secundum quid, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid."

Sed ex alia parte videtur esse communis modus loquendi theologorum et sacrarum litterarum quo asseritur sine addito aliquo, sed simpliciter loquendo quod justus per bona opera quae facit ex gratia meretur vitam aeternam et meretur augmentum gloriae. Et ita etiam loquitur concilium Tridentinum in illa sess. 6 de justificatione, et Apostolus *ad Tim.*, II (cap. 4, v. 8) : *Reposita est mihi corona justitiae quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex.* Totus populus Christianus ita loquitur absque aliquo addito, quod venturus est judicare et reddere unicuique secundum opera sua.

11. — Pro intelligentia hujus dubii observandum est quod Pelagius et Lutherus per duo extrema erraverunt. Ille etenim per operationem liberi arbitrii ex viribus naturae ajebat hominem mereri et gratiam et gloriam; Lutherus vero negabat omne meritum: tum quia negabat liberum arbitrium esse in hominibus, sed omnia fieri in nobis a solo Deo, tam bona quam mala, propter efficaciam divinae causalitatis; tum etiam quia peccatum nunquam delebatur in nobis, sed dicebatur remitti et condonari per solam extrinsecam non imputationem ob justitiam et merita Christi, a cujus justitia et gratia denominabamur justi ab extrinseco, sicut columna dicitur mihi dextra. Sed Pelagius etiamsi poneret meritum ex viribus naturae liberi arbitrii, non tamen eo ipso negabat gratiam et misericordiam Dei factam hominibus in eo quod dedit illis liberum arbitrium, et perpetuo conservat, et concurrit cum illis ad operationes liberas tamquam auctor naturae, concursu quodam generali. Et secundum hanc doctrinam, non negabat ille imperfectionem meriti apud Deum, siquidem fundabatur in illa gratia et misericordia Dei, qui dabat talem virtutem operandi hominibus et conservabat illam. Unde necessario sequitur quod non sit justum simpliciter inter meritum hominis et mercedem Dei propter rationem divi Thomae, quae pariter procedit in operationibus bonis moralibus, et in operationibus ex fide et gratia. Omnes enim illas operationes ex ordinatione Dei, qui dat virtutem operandi, ait divus Thomas, habere aliquam rationem meriti et justitiae. Verumtamen Lutherus meo judicio impius erravit et turpius. Nam

si prima ejus ratio aliquid concluderet, etiam efficeret in Christo Domino non fuisse liberum arbitrium humanum, ac proinde neque meritum. Probatur sequela. Quia non minus efficaciter et fortiter movebat Deus animam illam sanctissimam Christi ad bonas operationes, immo magis quam alios justos ac proinde neque homines poterant denominari justi a meritis Christi ab extrinseco.

12. — Hoc supposito, respondeo ad dubium: *Meritum hominis justi apud Deum est meritum proprie, quamvis imperfectum*. Probatur. Quia proprie meritum consistit in operatione bona et libera unde adquiritur aliquod jus ad mercedem. Et quamvis jus quod adquiritur non sit inter aequales, tamen non propterea dicitur meritum aut jus metaphoricum. Sed dicitur imperfectum quatenus deficit ab aequalitate inter operantem et praemiantem. Non tamen deficit ab aequalitate inter rem et rem, id est inter condignitatem et proportionem ipsius operationis bonae cum praemio, usque -adeo ut praemium illud sit debitum simpliciter et perfecte tali merito, quamvis ipse praemiaturus non sit debitor proprie loquendo ipsi creaturae. Et hoc est quod dicit divus Thomas in solutione ad tertium, quod nostris operibus non efficitur debitor nobis, sed sibi ipsi. Esse autem debitorem sibi metaphorice dicitur. Hoc est etiam quod docet divus Augustinus illo communi proloquio, reddis debita nulli debes.

13. — **Secunda conclusio:** *In communi locutione catholicorum, simpliciter et absolute loquendo, asserendum est bona opera justi esse meritoria vitae aeternae apud Deum*. Tum quia est propria ratio meriti, quamvis non plena secundum rationem justitiae commutativae; semper enim catholici praesupponunt divinam illam ordinationem factam ex misericordia et gratia Dei, et quod ipse est Dominus absolutus tam meritorum quam praemiorum, neque obligari potest ad alterum. Tum etiam quia per hunc modum loquendi detestamur errorem lutheranorum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam

1. — Conciusio est negativa. Quam probat divus Thomas in statu naturae integrae unica ratione; in statu vero naturae lapsae duabus.

Circa istum articulum *nota primo* cum Cajetano, quod non possumus arguere divum Thomam de superfluitate propterea quod in q. 109, a. 5 posuit eumdem titulum, *utrum homo possit mereri sine gratia vitam aeternam*. Et ratio est quia non inconvenit quod diversis considerationibus in diversis locis eadem quaestio tractetur. Atque ita in illo articulo quinto agebatur de necessitate gratiae in ordine ad meritum tamquam ad finem; hic autem agitur de merito tamquam de quodam effectu principali gratiae. Et deinde divus Thomas in hoc articulo differentem considerationem facit in quibusdam, ut patebit legenti utrumque articulum.

Deinde *nota secundo* in responsione ad tertium argumentum, cum Cajetano, circa illud, quod "homo non potest mereri ab alio homine quem prius offendit, nisi ei satisfaciens reconcilietur". Videtur enim hoc esse falsum. Nam si Joannes offendit Petrum contumelia, et postea videns filium Petri invasum a latronibus liberat eum cum periculo propriae vitae, meretur apud Petrum, etiamsi non reconcilietur illi.

Secundo, si aliquis laboret in vinea Petri, quem affecit contumelia, merebitur apud illum mercedem sui laboris, sicut alii mercenarii conducti. Ergo falsa est doctrina divi Thomae.

2. — Ad primum respondet Cajetanus, quod non est necessarium quod prius tempore Joannes reconcilietur Petro quam quod mereatur apud illum; sed sufficit qùod prius natura intelligatur satisfacere quam mereri eadem operatione qua defendit filium Petri; quemadmodum etiam erga Deum, contritio meritoria est vitae aeternae, et tamen prius natura intelligitur esse quaedam satisfactio et recompensatio pro offensa.

Ad secundum vero argumentum non videtur mihi Çajetanum satisfacere. Ait enim "quod quia offensa pro tanto excludit meritum pro quanto excludit debitum mercedis", ab offensa non pur-

gatur per sequens servitium, neque merebitur mercedem; sed servitium illius per modum solutionis debiti satisfacit in toto vel in parte. Sed profecto melior est secunda solutio, quod divus Thomas loquitur tantum de merito apud amicum ut amicus est, et apud patrem ut pater est, apud quos offensos nullam habet rationem satisfactionis aut meriti opus aliquod servile, qualis est labor mercenarii in vinea. 'Nam quamvis operarius mereatur mercedem sui laboris, tamen non est meritum apüd amicum offensum, sed est meritum ex justitia commutativa et pacto. Unde dominus vineae tenetur solvere ex justitia integram mercedem laboranti, neque poterit in toto neque in parte defraudare illum.

3. — Est *dubium principale* in hoc articulo: **Utrum conclusio** divi Thomae mtelligenda sit non solum de potentia ordinaria, sic enim certa est secundum fidem, ut patet in concilio Arausicano can. 18 et Tridentino sess. 6, can. 2, et patet ex his quae dicta sunt supra q. 109; sed etiam de potentia absoluta, ita ut non sit factibile a Deo quod aliquis mereatur vitam aeternam sine gratia Dei.

Scotus in 1, d. 17, q. 1, quem sequuntur alii theologi, ait posse hominem de potentia Dei absoluta mereri vitam aeternam per bona opera moralia facta absque aliquo dono supernatural!, sed dumtaxat ex ordinatione Dei extrinseca et acceptatione. Et probat. Primo quia in humanis potest rex condere legem ut unus argenteus valeat decem millia ducatorum: ergo multo magis poterit Deus ordinare ut bonum opus morale factum ex viribus naturae rationalis valeat ut pretium vitae aeternae.

4. — *Secundo* arguitur. Deus de facto elevat aquam ut pertingat ad causandam gratiam in anima. Ergo poterit elevare opus moraliter bonum ut mereatur vitam aeternam.

5. — Cajetanus autem super istum articulum negat colligi ex titulo illius vel ex ratione divi Thomae conclusionem esse intelligendam de potentia Dei absoluta, ita ut sine gratia habituali non possit fieri a Deo quod aliquis mereatur vitam aeternam. Sed profecto aliqua distinctione opus est.

Notandum est primo quod aliud est Deum promittere alicui conditionaliter beatitudinem, si fecerit aliquod bonum opus morale ex viribus naturae; aliud vero est dicere quod tale opus dé se, etiam supposita tali promissione, sit meritorium beatitudinis vitae aeternae. Etenim ad promissionem sufficit sola voluntas Dei re-

velata; ex qua sequitur quad, si homo fecerit illud opus, Deus conferet illi vitam aeternam. Quae consequentia fundatur in veracitate et fidelitate Dei. Ceterum ad meritum proprie loquendo necesse est quod interveniat ratio aliqualis justitiae secundum aequalitatem proportionis meriti ad praemium, quae fundatur in ordinatione divina, non solum extrinseca promissione, sed in ordinatione divina quatenus dat homini virtutem operandi proportionabiliter ad finem et praemium vitae aeternae. Itaque divina ordinatio debet etiam accipi passive in operatione liberi arbitrii procedente ex tali principio proportionato et ejusdem ordinis cum fine vitae aeternae.

6. — Ex hac doctrina facillime respondetur ad quaestionem propositam. Et sit **unica conclusio:** *Homo etiam de potentia absoluta Dei, sine gratia habituali vel sine aliquo auxilio supernaturali indito et constituente liberum arbitrium in actu primo, ut sit principium proportionatum operis quod sit ordinis supernaturalis, non potest proprie mereri vitam aeternam*. In hac conclusione loquimur disjunctive quia, ut jam diximus q. 113, a. 2, non requiritur de potentia Dei absoluta gratia habitualis ad justificationem impii, ac proinde neque ad meritum vitae aeternae. Quod autem requiratur aliquod donum supernaturale ut liberum arbitrium sit principium proportionatum operis meritorii vitae aeternae, ratio prior divi Thomae in hoc articulo expresse docet, et ex diffinitione meriti proprie dicti plane colligitur. Debet enim esse tale opus, ut ex ipso adquiratur aliquod jus ad praemium. Sed deficit a ratione aequalitatis, quia fundamentum illius juris non est ex virtute liberi arbitrii, sed ex aliqua qualitate superaddita ex gratia Dei per quam constituitur proportionatum principium talis operationis meritoriae vitae aeternae. Si autem loquamur de merito largo modo, quatenus fundatur dumtaxat in extrinseca promissione et voluntate Dei, absque eo quod conferat creaturae aliquam qualitatem quae dignificet operationem, erit meritum secundum quamdam congruitatem, quia congruum est et conveniens quod Deus adimpleat quod promissit vel omnino extrinsece voluit ordinare.

Haec doctrina multo magis explicabitur in articulo sequenti, ubi divus Thomas asserit condignitatem et aequalitatem inter opera meritoria ex gratia et inter praemium vitae aeternae.

7. — Ad *primum* argumentum Scoti respondetur negando con-

sequentiam. Et ratio differentiae est quia pecunia non habet alium valorem in ratione pecuniae quam secundum taxationem extrinsecam regis aut reipublicae. At vero opera propria meritoria habent valorem proportionatum intrinsece cum praemio vitae aeternae, quam proportionem facit intime Spiritus Sanctus, qui est pignus hereditatis nostrae.

8. — Ad *secundum* argumentum nego consequentiam. Et ratio differentiae est evidens, quoniam aqua non est proprie causa gratiae, sed tantum instrumentum. Unde non oportet quod habeat aliquod principium formale proportionatum effectui. Hoc enim est incommunicabile, ut diximus q. 112. At vero respectu operis meritorii homo non est instrumentum sed causa principalis, et ideo simpliciter homo est qui meretur praemium vitae aeternae, quamvis effective solus Deus dat valorem operi meritorio, et solus ipse est causa physica luminis gloriae.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam ex condigno

1. — Prima conclusio: Si considerentur opera nostra praecise secundum quod procedunt ex libero arbitrio, non sunt meritoria vitae aeternae ex condigno, sed solum ex congruitate.

Secunda conclusio: Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno.

2. — *Nota primo* circa primam conclusionem, quod divus Thomas de eodem opere quod procedit ex libero arbitrio et gratia facit illam distinctionem secundum diversam considerationem, non praecisione negativa. Alias autem opus, quantumlibet bonum moraliter procedens a solo libero arbitrio, sive homo sit in peccato, sive in puris naturalibus, sive etiam in gratia, non est meritorium, nec quidem de congruo vitae aeternae. Existens autem in gratia et referens illud opus bonum morale per caritatem in finem vitae aeternae, meretur de condigno vitam aeternam.

Nota secundo circa secundam conclusionem quomodo divus

Thomas ex duplici capite tribuit valorem condignitatis meritis justorum respectu vitae aeternae. Primum et principale est virtus Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam; secundum est subordinatum priori, scilicet ipsa gratia filiorum Dei, quae habet condignitatem radicalem respectu vitae aeternae, et ex ipsa radice communicatur bonis operibus ex gratia procedentibus per caritatem condignitas ad vitam aeternam ut ad praemium et coronam. Ipsi autem gratiae immediate non respondet vita aeterna ut praemium et corona, sed ut fructus ut hereditas filiorum Dei, quemadmodum respondet parvulis baptizatis. Neque mirum est quod meritis nostris ex motione Spiritus Sancti, qui unitur nobis per gratiam et operatur in nobis per caritatem, accedat condignitas valoris vitae aeternae. Siquidem operibus Christi Domini procedentibus a libero arbitrio creato accessit valor infinitus in ratione meriti, non solum secundum condignitatem meritorum ad praemium, sed etiam secundum condignitatem de rigore justitiae ex parte operantis, quatenus Verbum divinum uniebatur hypostatice humanae naturae, per quam exercebantur illae operationes quantum ad substantiam operis. Sic igitur ratione unionis Spiritus Sancti, qui est in nobis per gratiam et operatur per caritatem, accedit valor nostris operibus ut fiant merita de condigno respectu vitae aeternae.

Nota tertio quantum aberrent a doctrina divi Thomae et veritate qui respectu vitae aeternae aliunde quaerunt valorem, bonis operibus quam ab Spiritu Sancto et motione ejus per gratiam actualem. Ajunt enim quod ex majori conatu liberi arbitrii, cum aequali auxilio et motione Spiritus Sancti, potest homo magis mereri augmentum vitae aeternae, immo et vitam aeternam in justificatione. De qua re plura dicemus in art. 8.

3. — Denique examinandum est *dubium* breviter: **an revera opera ex gratia proprie sint de condigno meritoria vitae aeternae.**

Gregorius Ariminensis in 1, d. 17, q. 1 negat merita sanctorum esse de condigno. Quem sequitur Albertus Pighius in *Controversia* secunda contra Lutherum, et Burgensis in *Additionibus* ad Psalmum 31. Solet etiam citari Durandus pro ista sententia, sed revera ille intelligit per meritum de condigno, meritum de rigore justitiae, quod non fundatur in misericordia erga operantem, quale fuit in Christo Domino.

Argumenta Gregorii sunt: *primum* quia Deus non potest obligari ex justitia suae creaturae: ergo creatura non potest mereri de condigno apud Deum. Probatur consequentia, quia meritum de condigno importat rationem justitiae et aequalitatis. Ergo si ex una parte est justitia, ex altera etiam debet esse obligatio ex justitia.

Secundum est quia merita nostra etiam ex gratia procedentia sunt omnino inaequalia et improportionata fini ultimo qui est Deus et praemium nostrum. Ergo non potest esse condignitas in metito respectu talis praemii.

4. — Nihilominus communis sententia scholasticorum est quod opera bona sanctorum ex gratia procedentia sunt proprie meritoria de condigno vitae aeternae. Quae sententia valde consona est cum doctrina fidei catholicae. Et probatur. Nam in sacris litteris asseritur praemium vitae aeternae reddendum esse justis ex justitia, *II ad Tim.*, 4 (v. 8): *Reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex.* Et propterea appelatur illud praemium merces quae redditur operariis ex justitia. Legimus etiam quod *Deus reddet unicuique secundum opera sua (Rom.*, 2, 6). Sed malis de justitia redditurus est poenas aeternas. Ergo etiam bonis retribuetur de justitia vitam aeternam.

Et confirmatur ex illo *II ad Thess.*, 1 (w. 5-7): *Ut digni habeamini in regno Dei, pro quo et patimini. Si tamen justum est apud Deum retribuere retributionem his qui tribulant vos; vobis autem requiem nobiscum in revelatione Domini nostri Jesu Christi,* hoc est in die judicii. Ubi videtur Apostolus facere consequentiam quam fecimus et comparationem inter retributionem bonorum et malorum quantum ad condignitatem justitiae. Praeterea opera procedentia ex gratia habent omnia requisita ad meritum de condigno, quia sunt proportionata intrinsece fini ultimo quod est praemium, et facta sunt cum directione ad illius consecutionem referente caritate. Ergo digne merentur vitam aeternam.

5. — Ad *primum* argumentum respondetur ex dictis supra, q. **III,** a. 1 ad secundum, et in **I** parte, q. 21, quod repugnat Deo esse debitorem et obligatum ex justitia alicui creaturae. Et ratio est quod aliquis sit debitor alteri et obligetur ex justitia Oritur ex illo cui debetur; et ita ponit imperfectionem in debitore, et obligatur per quamdam subordinationem inferioritatis ad alterum.

Cum igitur Deus sit semper dominus absolutus suae creaturae et omnium quae in ilia sunt, non potest obligari de justitia, quamvis possit esse redditor praemii justi debiti merito de condigno. Itaque ipse Deus facit condignitatem inter meritum et praemium justum. Neque in hoc deterior est conditio creaturae rationalis bene operantis quam si Deus esset obligatus ex justitia commutativa, quia non est minus firma promissio Dei ex fidelitate et veracitate ipsius, quam si esset ex justitiae commutativae obligatione.

'Sed ajunt qui oppositum sentiunt quod, supposita promissione Dei, non est inconveniens ponere in Deo justitiam commutativam, ex qua oritur obligatio Dei ad creaturam.

Sed contra hoc est evidens argumentum. Quoniam attributa quae formaliter sunt in Deo, necesse est quod sint naturalia illi, neque dependentia aut consequentia ex aliquo voluntario et libero. Sed promissio Dei est voluntaria, et praesupponit voluntariam creationem creaturae rationalis, et voluntariam regenerationem per gratiam, et voluntarium impulsum Spiritus Sancti efficaciter concurrentis ad meritum. Ergo ex istis suppositis non potest resultare in Deo formale attributum justitiae commutativae. Si autem velint dicere quod ista justitia eminenter ab aeterno est in Deo, fatemur ita esse, et contineri in justitia distributiva, quae formaliter est in Deo, et naturalis etiam est illi; quam divus Thomas ponit formaliter esse in Deo, Prima parte ubi supra, negat autem esse posse in Deo commutativam.

6. — Ad *secundum* facile respondetur, quod opera facta ex gratia habent proportionem aequalitatis non cum ipso Deo absolute considerato, sed cum assecutione illius objecti quae est visio Dei beatifica, limitata ex limitatione luminis gloriae.

7. — Tandem *Cajetanus optime advertit contra Scotum*. Nam Scotus in 1 *Sent.*, d. 17, q. 1 tenet non sufficere ad hoc quod opus sit meritorium quod procedat ex gratia operantis, sed ultra requiritur divina ordinatio et acceptatio ad vitam aeternam; et quod in hac acceptatione et ordinatione passiva consistit ratio merito de condigno. Probatque dupliciter. *Primo,* quia si actus ex intrinsecis quae sunt in agente esset meritorius de condigno et ordinatus ad vitam aeternam, sequeretur quod Deus non posset non retribuere ei qui sic operatus est, nisi faciendo injustitiam.

Secundo, quia stricta justitia non tribuit aliquid majus quam

sit meritum. Sed Deus in praemiando semper tribuit aliquid majus. Ergo et consistit in acceptatione Dei ratio meriti talis praemii.

8. — Ad *primum respondet Cajetanus* non opus esse ordinatio divina ultra id quod intrinsecum est operationi ex gratia procedenti et ex motione Spiritus Sancti; sed eo ipso ordinatur ad beatitudinem et habet rationem meriti de condigno et aequalitatis simpliciter cum ipso praemio, ac proinde rationem meriti ex condigno. Neque inde sequitur quod Deus esset injustus si non retribueret praemium illud; sed esset infidelis et mendax. Habet enim semper omnipotentiam ad anihilandum universum tamquam absolutus dominus omnium. Unde non potest facere alicui injuriam contra justitiam commutativam.

Ad *secundum* respondetur quod non repugnat merito ex condigno quod tempore retributionis exerceat Dominus liberalitatem et tribuat ultra condignum debitum, juxta illud quod Dominus promisit *mensuram bonam et confertam et coagitatam... dabunt in sinum vestrum (Luc.,* 6, 38). Quam superabundantiam existimo futuram majorem vel minorem secundum proportionem meritorum ad merita, ut postulat ratio justitiae distributivae, etiam quando exercetur ex liberalitate.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum gratia sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes

1. — **Conclusio es affirmativa.** Quam conclusionem probat divus Thomas ex duplici capite et ratione intima caritatis.

Adverte in hoc articulo quod conclusio ipsius quantum ad id quod docet, actum caritatis esse perfectiorem et majoris meriti secundum se, certa est secundum fidem, ut patet ex Apostolo *I ad Cor.,* 12 in multis verbis: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro; supereminentem scientiae,* etc. Et cap. 13: *Si linguis hominum loquar,* etc. At vero utrum alia opera aliarum virtutum multiplicata cum eodem actu caritatis, sint magis meritoria respectu vitae aeternae quae est beatitudo essentialis, quam sit solus ille actus caritatis, versatur in disputatione inter theologos. Sed sen-

tentia divi Thomae est quod respectu praemii essentialis et luminis gloriae, tota mensura quantitatis desumitur in ipso merito ex actu caritatis, et inde derivatur ad opera aliarum virtutum, quae insuper habent ex proprio objecto praemium accidentale; ita prorsus ut, si quis cum aequali actu caritatis dederit potum aquae frigidae sitienti, et alius proprium sanguinem fuderit pro testimonio fidei, erunt omnino aequales in praemio essentiali. Sed insuper martyr habebit excellentissimum praemium accidentale, quod dicitur aureola martyrii.

De hac re latissime disputavi in *Secunda secundae,* q. 24, a. 6, sequens per omnia doctrinam divi Thomae, quam aliqui moderni irrationabiliter impugnant, quorum impugnationes expressius refutavi in Relectione nostra *De merito et augmento caritatis.* Sed specialiter vide in q. 3 ad argumenta, pag. 120, verba divi Thomae.

2. — Quaestio celebris solet disputari in hoc articulo: an supposito quod actus aliarum virtutum, ut sint meritorii vitae aeternae, necesse habeant referri a caritate in ultimum finem, an inquam haec relatio necessario debeat esse actualis, vel sufficiat virtualis, an saltim habitualis. De qua re diximus supra, q. 109, a. 2. Et recentiores theologi in suis scriptis plura dicunt super istum articulum. Idcirco abstrahendum est a longa disputatione, properantibus ad majora.

3. — Unicum tamen fundamentum observandum est. Quod in aliis virtutibus distinctis a caritate, duo possumus considerare: alterum est ipse actus interior; alterum vero ipse actus exterior. Et actus interior, juxta doctrinam divi Thomae supra, q. 29, nihil addit bonitatis aut malitiae supra actum interiorem, ac proinde nihil addit meriti vel demeriti apud Deum. Dicimus ergo quod, si consideretur actus alterius virtutis dum interius exercetur, certum est non requiri actualem relationem in ultimum finem, sed sufficere virtualem, hoc est, quod referatur in virtute alicujus actus praecedentis cujus objectum erat ultimus finis. Si autem consideremus actum exteriorem, v. g., peregrinationem ad sanctum Jacobum, etiam ipse actus exterior est meritorius secundum circumstantias et difficultates annexas peregrinanti, ut sumptus pecuniarum, et labor itineris, etc., quae omnia per se pertinent ad meritum virtutis religionis, quae interius antea exercita est. Si vero in itinere sese obtulit occasio exercendi aliquam virtutem moralem na-

turalem cujus actus nunquam fuit relatus in particulari ab ipsa caritate, talis actus non erit meritorius vitae aeternae, quia non procedit ex gratia imperante caritatem, sed ex mera ratione naturali, ut si v. g., invitavit amicum forte praetereuntem ad coenam. Ceterum de actibus virtutum infusarum multo aliter sentiendum est. Nunquam enim exerceri possunt, nisi virtualiter referantur ab aliquo actu caritatis praecedenti. Et ratio est quia istae virtutes infusae morales, ex objectis et ex natura sua et ex objecto subordinatae sunt caritati, et ab ea diriguntur in finem caritatis. At vero actus virtutum moralium naturalium non habent ex natura sua et specie talem subordinationem, quamvis habeant ultimum finem naturalem, ad quem virtualiter referuntur.

4. — Nihilominus de istis etiam actibus moralibus contendunt nominales et quidam multi alii ex modernis, quod in homine existent! in gratia sunt meritoriae vitae aeternae et meritoriae etiam augmenti gratiae et gloriae, quamvis nunquam isti actus fuerint actualiter relati in finem caritatis. Sed ajunt quod sufficit habitualis relatio, quatenus ille qui operatur habet habitum gratiae et caritatis quibus ipse ordinatus est in ultimum finem, ac proinde omnes actiones bonae quae sunt in illo, simul habitualiter referuntur in eumdem finem, ac proinde sunt meritoriae et proportionatae, ratione subjecti, cum praemio vitae aeternae. Sed haec sententia communiter refellitur a theologis. Et merito quidem, quia ex talibus actionibus humanis non adquiritur jus ad praemium supernaturale, nisi forte dirigantur ab alia actione per quam adquiritur jus ad praemium supernaturale, qualis est actus caritatis, cujus objectum est bonum summum supernaturale. Haec doctrina est conformis diffinitione concilii Tridentini, sess. 6, c. 32.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam

1. — **Conclusio est negativa.** Quam conclusionem probat divus Thomas ex duplici capite.

Sed ut magis explicetur conclusio divi Thomae, *arguitur primo contra illam*. Ad meritum sufficit proportio boni operis respectu praemii. Sed opus optimum factum ex viribus naturae ha-

bet proportionem cum prima gratia. Ergo erit meritorium illius. Probatur minor ex illo communi proloquio divi Dionysii, quia "supremum infimi attingit infimum supremi" (1). Ergo optimum opus naturae rationalis attingit et proportionem habet cum infimo supernaturalis ordinis, qualis est gratia respectu vitae aeternae.

2. — Arguitur *secundo*. Prima contritio, quae etiam est dispositio ad gratiam, dicitur meritoria vitae aeternae, ut docuit divus Thomas supra, q. 112, a. 2 ad primum. Ergo poterit esse meritoria primae gratiae. Probatur consequentia. Quia prima gratia nihil aliud est quam prima acceptatio ad gloriam: ergo si contritio meretur gloriam, meretur acceptari ad gloriam.

Et *confirmatur*. Nam saltem contritio illa poterit esse meritoria habituum supernaturalium infusorum, v. g., caritatis et aliarum virtutum; siquidem prius natura videtur intelligi contritio informata gjratia, quam tales habitus infundantur. Ergo poterit esse meritoria illorum.

3. — Arguitur *tertio*. Per illam primam contritionem meretur homo remissionem culpae: ergo primam gratiam. Probo consequentiam, quia remissio culpae fit formaliter per infusionem gratiae. Antecedens vero probatur: tum quia contritio est actus poenitentiae virtutis specialis per quam homo récompensât et satisfacit Deo pro offensa commissa contra illum, ut docet divus Thomas in Tertia parte, q. 85, a. 3; tum etiam quia homo per contritionem meretur remissionem poenae damni omnino. Ergo et remissionem culpae. Probo consequentiam quia poena damni remittitur eo ipso quo remittitur culpa.

4. — Pro intelligentia hujus difficultatis nota quod aliud est dicere hominem justificari ex operibus, et aliud est justificari cum actu proprio et consensu arbitrii. Nam primum significat quod ex virtute nostrorum operum mereamur justificationem; et ideo Apostolus saepe negat hominem justificari ex operibus. At vero quod homo per actum proprium disponatur ex divina motione ad gratiam et justitiam, non denotat aliquam virtutem in ipso opere secundum quod est a nobis, sed secundum quod est ex motione Spiritus Sancti et gratia operante, ut in superioribus explicatum est satis.

1) Sp.-Dionysius, *De div. nominibus*, c. 7, § 3. MG 3, 872.

Conclusio igitur divi Thomae certissima est, secundum fidem, loquendo de facto, ut patet ex pluribus testimoniis Apostoli, ut *ad Rom.* et *ad Gal.* et saepe alibi, et ex diffinitione concilii Arausicani, can. 18: "Merces debetur bonis operibus si fiant; sed gratia Dei, quae non debetuir, praecedit, ut fiant." Hoc testimonium et similia intelliguntur non tantum de gratia excitante, sed de prima gratia justificante. Nam omnes actus praecedentes hanc gratiam non sunt meritorii illius, quamvis disponant ad illam, ut diffinitur in concilio Tridentino, sess. 6, cap. 8. Deinde rationes divi Thomae pro ista conclusione sunt demonstratoriae, ita ut videantur nobis probare quod neque de potentia absoluta possit homo mereri sibi primam gratiam.

5. — Ad *primum* argumentum respondetur quod illa maxima, verificatur in illis rebus quae sunt ejusdem ordinis respectu hujus universi naturalis, vel etiam sunt ejusdem ordinis supernaturalis. Ceterum totus ordo naturalis universi longe distat a proportione ordinis supernaturalis, nisi ab auctore supernaturali proportionetur et elevetur, mediante aliquo supernaturali indito, per quod ordinabitur ad finem supernaturalem.

6. — Ad *secundum* argumentum Gabriel in 4 *Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, quem sequuntur aliqui moderni, censet primam contritionem non esse meritoriam vitae aeternae. Et probat, quia talis contritio non est effectus gratiae cooperantis, sed tantum operantis: ergo non potest esse meritoria, quia omne meritum est a gratia coopérante, ut supra diximus, q. 111. Antecedens vero probatur, quia ipsa contritio est dispositio ad gratiam, quae attribuitur efficienter motioni Spiritus Sancti.

7. — *Alii* vero doçent quod prima illa contritio non est meritoria vitae aeternae ut sic absolute considerateae, sed est meritoria augmenti gloriae, hoc est, quantitatis et intensionis majoris visionis beatificae, quae tanto erit intensior, quanto contritio fuerit major. Et ratio istorum est quia per gratiam justificantem jam homo est dignus, et proportionem habet cum vita aeterna. Ergo ut sic frustra ponitur contritio meritoria vitae aeternae, quae jam est debita homini ratione gratiae, quae constituit illum filium Dei et heredem vitae aeternae.

8. — Pro hujus explicatione adverte quod, sicut nomine primae gratiae intelligimus eam per quam homo justificatur, transiens de

peccato ad justitiam, ita nomine primae gloriae intelligunt moderni visionem Dei correspondentem illi gratiae, sive sit intensa, sive minus intensa.

Secundo recolendum est quod prima contritio dupliciter considerari potest. Uno modo, ut est dispositio ad gratiam ex motione Spiritus Sancti; et hoc modo certum est quod non intelligitur meritoria gloriae, quia ut sic praeintelligitur gratiae, quae est principium meriti. Altero modo consideratur in eodem instanti ut est jam formata ex gratia infusa; et hoc modo est a gratia coopérante et meritoria vitae aeternae. Haec doctrina est divi Thomae supra, q. 111, a. 2, et est communis inter thomistas et theologos hujus Universitatis, et consonat cum doctrina concilii Tridentini, sess. 6, can. 32, ubi delinitur quod justi per bona opera quae ab eis fiunt ex Dei gratia et merito Christi, merentur vitam aeternam et augmentum gloriae. Ubi concilium videtur distinguere inter meritum vitae aeternae, et augmentum gloriae. Quaedam enim opera bona sunt quae merentur ipsam vitam aeternam, non autem augmentum gloriae, qualia sunt opera interiora quibus homo primum justificatur. Alia vero, sunt quae postea operantur; et haec merentur augmentum gloriae. Atque ita in sacris litteris non solum augmentum gloriae, sed etiam ipsa vita aeterna promittitur tamquam merces pro bonis operibus.

Et confirmatur. Nam si quis adultus extra sacramentum justificetur et statim moriatur, ille profecto recipiet vitam aeternam tamquam mercedem boni operis, et non solum ut parvulus baptizatus, qui recipit illam jure hereditario, propter regenerationem in Christo per baptismum. Praeterea ille actus est supernaturalis *et* informatus gratia: ergo est meritorius vitae aeternae. Patet consequentia, quia ex tali actione adquirit homo jus ad beatitudinem ut dictum est.

Ex quibus sequitur quod tales actus non sunt meritorii augmenti gloriae, ut ajebat alia opinio, in illo primo instanti, sed tantum merentur primam gloriam sibi correspondentem secundum totam dignitatem ipsorum. Adaequatur enim ipsa gloria primae gratiae, et haec adaequatur etiam intensioni et perfectioni illorum actuum, sive considerentur ut dispositiones, sive considerentur ut effectus dimanantes a radice gratiae quo pacto sunt meritorii.

9. — Ad *argumenta Gabrielis* respondetur quod, quamvis illa

contritio prout antecedit ordine naturae gratiam justificantem, sit effectus gratiae operantis Dei moventis, eadem tamen, secundum quod in eodem instanti in alio genere causae est effectus a gratia gratum faciente per actum caritatis dirigentis contritionem in finem, erit proprie meritoria vitae aeternae et de condigno.

10. — Ad *secundum* respondetur quod non reputamus inconveniens quod in illo instanti vita aeterna correspondeat homini justificato duplici titulo et jure hereditario quatenus factus est filius adoptivus per gratiam, quo pacto vita aeterna non habet rationem praemii aut mercedis; et etiam ratione meriti per propriam operationem operantis filii Dei adoptivi, et hac ratione correspondet vita aeterna ut praemium. Et ille homo habet aliquid amplius gloriae accidentalis, prdpterea quod duplici titulo assequitur vitam aeternam.

11. — Hoc supposito ad principale argumentum [n. 2] respondetur negando consequentiam. Et ad *confirmationem* respondetur quod prima contritio neque est meritoria habitus caritatis neque aliarum virtutum, quia omnes virtutes infusae pertinent ad formalem rationem per quam justificatur homo et rectificatur in suis potentiis. Sed utrum de potentia absoluta Dei possit aliquis mereri primam gratiam, prolixe disputant recentiores theologi super istum articulum. Verumtamèn pro nunc videtur nobis sufficere ratio divi Thomae ad negandum esse factibile, etiam de potentia absoluta, quod aliquis mereatur sibi primam gratiam proprie loquendo de merito de condigno, ad cujus rationem necessarium est quod procedat ex principio gratiae. Quemadmodum ergo non potest idem esse via et terminus respectu ejusdem, ita non potest meritum esse via ad gratiam et habere rationem meriti ex ipsa gratia tamquam ex principio. Quamvis enim idem actus, ut dictum est, possit esse ordine naturae prior quam gratia, quatenus est dispositio ad illam, tamen secundum eamdem rationem dispositionis non potest esse ab illa, sed ab ipso agente. At vero secundum aliam rationem, scilicet meriti vitae aeternae, potest esse idem actus a gratia tamquam a principio radical! merendi. Tamen ipsa ratio meriti vitae aeternae non potest esse prior et posterior respectu gratiae, quoniam ut sic radicatur in gratia ipsa tamquam in principio formalitatis meriti vitae aeternae.

12. — Sed dicet aliquis: non implicat contradictionem quod

aliquis per opera sequentia mereatur id quod prius accepit. Ergo primam gratiam poterit homo mereri de potentia absoluta per opera sequentia.

Respondetur quod hoc argumentum evidenter solvit divus Thomas in hoc articulo in solutione ad tertium. Sed nos etiam respondemus quod quando illud quod prius accipitur non transit in dominium recipientis, fieri potest et contingit inter homines quod postea habeat rationem mercedis per opera subsequentia. At vero gratia Dei datur nobis, ut per liberum arbitrium simus domini illius et virtutum infusarum; et insuper ab ipsa gratia procedit tamquam a principio ratio meriti de condigno respectu vitae aeternae.

Sed quaeret aliquis adhuc, an de potentia Dei absoluta possit homo mereri sibi de congruo primam gratiam.

Ad quod breviter respondetur et *dicimus: primo,* quod si homo consideretur in peccato, saltem originali, impossibile est quod per aliquam actionem, quantumlibet bonam ex objecto et circumstantiis, mereatur de congruo sibi primam gratiam. Et ratio est quia meritum etiam de congruo praesupponit amicitiam, vel saltem excludit inimicitiam ipsius Dei. Ergo impossibile est quod existens inimicus apud Deum, mereatur de congruo gratiam justificantem. Antecedens probatur. Quia tota ratio congruitatis reddendi praemium desumitur ex bonitate Dei comparata ad bonam operationem ejus qui alias est amicus, vel saltem non est aversus a summa bonitate Dei. Ergo nulla rafio congruitatis potest accipi ex parte creaturae rationalis quae est in peccato, ad hoc quod Deus reddat illi praemium ordinis supernaturalis, qualis est gratia, quae radix est vitae aeternae.

Dico secundo quod si homo consideretur et crearetur in puris naturalibus, et operaretur, secundum suas vires, opus moraliter bonum, probabile est quod poterat Deus de potentia absoluta facere legem promittendo gratiam homini qui secundum vires naturae operaretur bonum; et tunc ille homo mereretur de congruo gratiam elevantem illum ad finem vitae aeternae. Et probatur. Quia supposita illa promissione et lege, potest accipi ratio congruitatis ex divina bonitate comparata ad hominem qui facit quod in se est ex viribus naturae, et alias non est aversus a Deo.

Et potest hoc confirmari ex doctrina divi Thomae supra, q. 112,

a. 3 ubi docet quod praeparatio hominis ad gratiam, si comparetur secundum quod est a libero arbitrio, nullam habet necessitatem ad gratiae consecutionem. Sed nihilominus habet congruitatem cum ipsa gratia, sicut docet divus Thomas in art. 6 hujus quaest., sed maxime in art. 3 praecedenti, ubi ait expresse quod bonum opus, "si consideretur secundum substantiam suam, et secundum quod procedit ex libero arbitrio", quamvis non sit in illo condignitas ad gratiam et ad vitam aeternam, tamen "est ibi congruitas propter quamdam aequalitatem proportionis". Nihilominus si bene attendamus: nunquam divus Thomas ponit meritum nec de congruo respectu alicujus supernaturalis praemii, nisi gratia praesupposita in ipso operante. De hoc merito de congruo videatur magister Soto, lib. 2 *De nahira et gratia,* cap. 4, ubi egregie disputat contra Scotum et alios ponentes meritum de congruo in peccatore facienti quod in se est ex solis viribus naturae.

13. — In *tertio* argumento tangebatur quaedam difficultas, an cum homo justificatur, satisfaciat aliquo modo in illo instanti per actum poenitentiae pro offensa commissa contra Deum. Sed haec difficultas abunde satis decissa est a nobis super Primam partem divi Thomae, q. 21, art. ultimo in additione secundae impressionis Salmanticae.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam

Prima conclusio: Merito de condigno solus Christus potuit alhs mereri primam gratiam.

Secunda conclusio: Merito de congruo potest justus alteri mereri primam gratiam.

Circa doctrinam hujus articuli *nota* quod illa quaestio theologica, an purus homo de potentia Dei absoluta potuerit satisfacere de condigno pro peccatis hominum, disputatur a theologis in Tertia parte, q. 1, a. 2 ad secundum, ubi communis sententia est negativa. Quamvis enim crearetur aliquis homo purus in gratia, et possit mereri sibi de condigno vitam aeternam per bonam operationem ex gratia et caritate progredientem, tamen illa operatio non

MANRESA HALI

poterat habere rationem satisfactionis pro peccato aliorum hominum de condigno. Et ratio est quia offensa contra Deum habet rationem infinitatis propter infinitam majestatem Dei offensi; et ideo requiritur ex parte satisfacientis infinitam dignitatem personae. Quam quidem habere non poterat homo purus, quantumlibet esset gratia praeditus, quoniam illa gratia limitate communicatur homini puro. Unde etiam propter illam gratiam habet limitatam dignitatem', qua limitate mereri potest de condigno limitatam beatitudinem, non autem respectu satisfactionis offensae factae Deo. Quapropter illud meritum et satisfactio esset de congruo respectu remissionis peccatorum.

Nota secundo quod, quamvis justus homo possit pro suo libero arbitrio applicare suam satisfactionem alteri justo pro poenis quas ille alter debet in purgatorio, ita ut ille de condigno satisfecisse videatur pro illis poenis temporalibus, propter unionem quam habent omnes qui sunt in gratia inter se, tamquam membra unius capitis Christi Domini; tamen meritum augmenti gratiae aut gloriae nemo potest alteri applicare, etiamsi alter justus sit, sed unusquisque secundum proprium laborem mercedem accipiet. Et ratio istius est, quia motio Spiritus Sancti ad hujusmodi meritum et augmentum tantum ordinatur ex natura sua ad bonum ejus qui recipit, quia ipse solus efficitur dignus illo praemio.

Nota tertio, contra abusum quorumdam sacerdotum, qui putant esse in illorum potestate suspendere applicationem sacrificii missae, et postea applicare pro illis pro quibus petitur missam pro se celebrare, vel pro animabus peccatorum. Et tota ratio illorum est quia dicunt quod Deus scit quinam sit ille qui petiturus est missam dato stipendio; atque cum ipsi sacerdotes jam applicaverint ex sua intentione pro illis qui daturi sunt stipendia, hoc sufficit ut illis de facto applicetur valor sacrificii tunc quando petunt pro se missam celebrare. Verumtamen hoc judicium et opinatio nullatenus sustineri potest. *Primo* quia est contra antiquam consuetudinem Ecclesiae. Nunquam enim hactenus sacerdotes consueverunt talem modum applicandi sacrificia. *Deinde* nostrae actiones humanae non mensurantur mensura divinae praescientiae, ut possimus ex nunc pro tunc facere certum, quod de se contingens est. Itém alias etiam futura missa applicare posset nunc petenti, quia Deus scit me celebraturum missam illam, ac proinde jam acceptat

illam pro isto homine. Item sequeretur quod pari ratione posset sacerdos aliquis ex centum formulis panis consecrare hodie, v. g., septuaginta, quas Deus scit crastina die me manibus propriis ministraturum populo, et quod remaneant triginta non consecratae. Et si aliquis dicat quod ad consecrationem necessarium est quod sacerdos proferat verba consecrationis supra determinatam materiam, respondetur quod, secundum illorum opinionem, satis est quod sit determinata apud Deum materia quam habet coram se, et ex illa Deus scit quas formas sit accepturus crastina die sacerdos ad communicandum populum. *Tertio* hoc sacrificium missae, inquantum satisfactctrium pro poenis debitis in purgatorio, non prodest pro poenis debendis propter futura peccata. Sed continget quod qui petiturus est postea sacrificium missae pro se offerri, commiserit multa peccata post annos duos a sacrificio oblato. Ergo tunc non proderit illi sacrificium, ac proinde defraudabitur a petitione sua. Major probatur. Quoniam alias, pari ratione possem ego meorum jejuniorum satisfactione, qua modo non indigeo, pro quando indiguero, multa peccata commissa, vel etiam pro alio proximo meo, quando petierit pro peccatis postea committendis. Probatur sequela. Quia magis dominus sum ego meae satisfactionis, quam sacrificii, cujus ego sum tantum minister, et debeo applicare secundum intentionem Christi et Ecclesiae. *Quarto* posset sacerdos celebrare, v. g., tria millia sacrificia, applicanda postea saecularibus nascituris et peccaturis cognatis suis intra annos viginti, et in suo testamento disponere de applicatione illorum sacrificiorum ab heredibus suis facienda, aut certe mittere maximum numerum missarum ad indos, ubi stipendia pro sacerdotibus sunt maxima. *Et denique* illa' sententia facit sacerdotes dispensatores indulgentiarum ex thesauro Ecclesiae. Et ratio est quia quidquid superest satisfactionis vel ex sacrificiis, vel ex operibus satisfactoriis justorum, si non statim applicatur alicui, statim deponitur in thesauro communi Ecclesiae. Unde nullus potest dispensare indulgentias, nisi summus pontifex, vel episcopi ex ejus commissione. Ergo dicere quod sacerdotes possunt postea applicare satisfactionem sacrificii missae jam celebratae, vel satisfactionem bonorum operum personalium quae non applicata est quando sunt facta bona opera, est facere illos dispensatores thesauri Ecclesiae.

Nota denique in hoc articulo quod, sicut meritum de condigno non infallibiliter assequitur semper suum effectum, propter impedimentum peccati sequentis, usque ad mortem, ita neque meritum de congruo consequitur suum effectum propter impedimentum illius pro quo justus orat, vel bene et pie operatur.

Sed dicet aliquis: hoc est quod justus petit et pro quo pie operatur, videlicet quod Deus emolliat cor alterius indurati in peccatis. Ergo semper erit impedimentum ex parte alterius, ac proinde superfluum est meritum de congruo.

Ad hanc ego aliter respondere nescio, nisi dicendo quod meritum de congruo multum innititur divinae misericordiae, ut dicit divus Thomas ad secundum. Nec ex parte operantis bonum opus factum ex gratia ea intentione, ut Deus convertat peccatorem, habet aliam proportionem, nisi ex ordinatione speciali Dei, qui misericorditer vult illam petitionem sui amici ordinare ad conversionem alicujus peccatoris; atque ita ordinavit de facto orationem protomartyris Stephani ad conversionem Sauli, et non ordinavit ad conversionem quorumdam aliorum lapidantium. Itaque in assecutione effectus meriti de congruo non est alia infallibilitas nisi ordinatio divinae misericordiae. Exemplum est egregium lib. *I Reg.*, cap. 16 (v. 1), ubi Dominus dixit ad Samuelem : *Usquequo tu luges Saul, cum ego projecerim eum?*

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum

1. — Conclusio : Nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum neque merito de condigno, neque merito de congruo. Conclusio est bimembris, et ita duplici ratione probatur a divo Thoma.

Conclusio articuli, quantum ad meritum de condigno, fides catholica est et communis consensus theologorum. Et manifeste probatur ex illo *ad Rom.*, 3 (v. 24) : *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Et accedit explicatio concilii Tridentini, ubi decernitur quod nihil eorum qui justificationem antecedit, meretur justificationem. Accedit etiam testimonium *Ezechielis,* 18 (v. 24) : *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem..., omnes*

justitiae ejus quas fecerat non recordabuntur. Si autem de condigno meruerat per illa opera reparationem post lapsum, profecto satis abunde recordarentur quantum ad effectum justificationis. Et denique ipsa ratio theologica concludit esse errorem contrariam conclusionem. Quoniam sequeretur ex illa quod nullus homo semel justificatus, si fecit bonum opus in gratia, condemnaretur. Patet, quia meretur reparationem post lapsum ante mortem. Consequens est evidenter haereticum.

2. — Sed contra primam rationem divi Thomae est argumentum. Homo simpliciter meretur vitam aeternam, etiamsi postea interrumpatur motio Spiritus Sancti per sequens peccatum. Ergo etiam simpliciter poterit pro tunc quando est in gratia mereri reparationem post lapsum, etiamsi interrumpatur per sequens peccatum.

Ad hoc argumentum respondetur negando consequentiam. Et notandum ex doctrina Cajetani in isto loco, quod gratia requiritur ad meritum non solum comparatione ad praemium vitae aeternae in se consideratae, sed etiam praerequiritur immediate ex parte assecutionis praemii, ita ut quando homo fuerit assecuturus praemium sit in gratia, et pro tunc sit dignus praemio quod recepturus est. Quae dignitas consistit in ipsa gratia. At vero quando aliquis reparandus est post lapsum, non potest esse in gratia, quia talis reparatio est mutatio inimici in amicum, ac proinde quando reparandus est, indignus est reparari. Et inde sequitur quod non sit eadem ratio de merito vitae aeternae, et de merito reparationis post lapsum.

3. — Circa secundam conclusionem et rationem illius multipliciter argumentantur moderni theologi. Et aliqui tenent non esse inconveniens asserere quod justus potest mereri sibi de congruo reparationem post lapsum, quia videtur condignum divinae misericordiae et conveniens, ut propter unum peccatum non obliviscatur bonorum operum praecedentium.

Sed profecto, si haec sententia assereret quod infallibiliter tale meritum assequeretur effectum reparationis, erronea esset; quia sequeretur ex illa quod qui semel fuit in gratia et fecit bonum opus ex gratia, nunquam condemnaretur, quia quotiescumque est in gratia meretur reparationem post lapsum ac proinde moreretur in

gratia. Sed tamen si non ponit illa sententia infallibilitatem effectus, judicio meo, nihil habet periculi, quia nos etiam confitemur cum divo Thoma quod oratio existentis in gratia potest impetrare reparationem post lapsum. Non tamen dicimus quod infallibiliter impetrabit. Affirmare vero quod talis oratio sit etiam meritum de congruo absque infallibilitate effectus, non multum differt a nostra, sententia. Nihilominus sententia divi Thomae est magis probabilis, quia minus requiritur ad impetrationem quam ad meritum de congruo. Nam peccator orando et petendo veniam ex fide passionis Christi, impetrat saepe veniam peccatorum suorum, et tamen improprie dicetur mereri de congruo veniam, quia ratio meriti etiam de congruo postulat ut ille qui meretur sit in gratia Dei. Quod autem peccatores impetrent veniam, patet ex divo Augustino, *Tractatu XV. super Joannem*, explicans illa verba caeci jam illuminati: *Scio quia peccatores Deus non exaudit,* ubi ait oppositum, quod peccatores Deus exaudit.

ARTICULUS OCTAVUS

Utnim homo possit mereri augmentum gratiae vel caritatis

1. — Prima conclusio: Ex condigno meretur homo augmentum gratiae et caritatis.

Secunda conclusio, ad tertium: Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae; sed non statim augetur, sed cum sufficienter fuerit dispositus ad recipiendum gratiae augmentum. Hanc probat divus Thomas et explicat comparatione ad meritum vitae aeternae. Sicut enim quolibet actu meritorio meretur homo vitam aeternam, et tamen vita aeterna non statim datur, sed quando justus morietur in gratia, quod quidem non cadit sub merito; ita etiam meretur augmentum gratiae quolibet actu meritorio, quantumlibet remisso, et tamen non statim dabitur augmentum, sed suo tempore, scilicet quando homo sufficienter fuerit dispositus, videlicet per actum aequaliter intensum cum augmento recipiendae gratiae.

2. — Prima conclusio hujus articuli, quantum ad rationem meriti proprie et absolute loquendo, certa est secundum fidem, ut

constat ex concilio Tridentino, sess. 6, cap. 9 et 10 et can. 24, et maxime 32, et ex multis locis sacrae scripturae ibidem adductis, quae etiam plurima citantur a modernis theologis super istum articulum. Verumtamqn quantum ad id quod adjicitur de condigno, non invenitur tam expresse in sacris litteris; nihilominus per bonam consequentiam colligitur a theologis, quod illud meritum est ex condigno. Quemadmodum enim diximus contra Scotum supra, art. 3, quod justus meretur vitam aeternam de condigno, propterea quod praemium vitae aeternae dicitur corona justitiae *II ad Tim.*, 4 (v. 8): *Quam redditurus est Dominus justus judex;* ita etiam pari ratione justus qui meretur proprie augmentum gratiae et gloriae, dicendus est mereri de condigno, quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Ac proinde moderni theologi pariter censent esse certum secundum fidem, quod meritum augmenti gratiae est de condigno.

3. — Sed *notandum est* esse discrimen inter primam gratiam et caritatem, et augmentum illarum quantum attinet ad rationem meriti. Nam prima gratia, cum sit principium totius esse supernaturalis per quod constituitur homo in ordine divino, non potest cadere sub merito nostro, quia omne meritum in ratione meriti praesupponit gratiam. At vero in augmento jam praesupponitur esse supernaturale per primam gratiam. Quo circa possibile est hominem cooperari ad augmentum gratiae; quemadmodum viventia non possunt quidem operari ad propriam sui generationem, bene tamen operantur ad sui augmentum, et augescunt ab intrinseco principio. Haec tamen comparatio non tenet quantum ad omnia. Sicut enim ad infusionem gratiae solus Deus est causa efficiens attingens ad proportionatam dispositionem in quantum dispositio est ad receptionem gratiae, sic etiam a solo Deo augetur gratia effective, physice et realiter loquendo, a nobis autem meritorie. Et ita justus est causa augmenti gratiae.

Notandum est secundo hoc esse difficile ad explicandum, a quo producatur actus ille intensior quam fuerat habitus praecedens. Per quem actum non solum meretur homo augmentum gratiae et caritatis, sed etiam de facto recipit. Et ratio dubitandi est quia ille actus non proficiscitur ab habitu gratiae praecedentis vel caritatis, quia illi habitus erant remissiores quam ipse actus intensior. Ergo a proportione minoris inaequalitatis non fit actio intensior.

Pro cujus intelligentia adverte quod in eodem instanti in quo est intensior actus, est etiam ipse habitus intensior quam antea. Et licet ordine naturae meritum illius actus intensioris antecedat praemium augmenti gratiae, tamen in eodem instanti est utrumque. Ex quo fit ut cum ipse habitus in eodem instanti in quo est operatur, quod tunc etiam poterit elicere actum intensiorem. Quomodo autem haec duo stare simul possint, videlicet quod actus ille sit meritorium augmenti gratiae, et sub hac ratione sit prior, et rursus quod ipsemet actus eliciatur ab ipso habitu, duobus modis explicari solet a discipulis divi Thomae. Prior est quod illa major intensio illius qualitatis quae est habitus secundum quod est principium effectivum talis actus, non praeintelligitur procedere ab habitu in ratione habitus, sed in ratione cujusdam actualis auxilii intrinsece elevantis potentiam et intime, ut habeat actum intensiorem quam fuerat antea habitus; quod quidem auxilium habet rationem gratiae cooperantis. Ex quo habet homo mereri de condigno augmentum habitus, quod in eodem instanti confertur. Secunda explicatio est quod ille actus intensior procedit elicitive et effective ab illo habitu in ratione habitus augmentati a Deo; nihilominus meretur illam intensionem habitus. Neque est inconveniens quod ille actus, si consideretur in genere causae efficientis, sit posterior habitu intenso tamquam effectus illius; tamen si consideretur intra genus causae moralis, qualis est meritoria, est prior quam intensio habitus.

4. — De secunda conclusione longa disputatio erat nobis ineunda contra quosdam modernos, qui ex professo impugnant doctrinam divi Thomae tam in hoc loco quam in 2. 2, q. 24, a. 6. Sed ad solutionem argumentorum quae faciunt contra istam doctrinam satis dictum est a nobis in 2. 2, q. 24, a. 6, et potissime et abundantius in *Relectione de augmento caritatis.* Nunc autem unum observandum est, quod in can. 32 concilii Tridentini, sess. 6, nullum verbum est quod non sit divi Thomae. Ex quo plane colligitur quod ille canon non potest afferri contra doctrinam divi Thomae. Probo consequentiam, quia quando aliquod concilium diffiniendo aliquam veritatem utitur verbis alicujus sancti doctoris, receptissimum est inter theologos quod illa verba debent explicari sicut ille sanctus explicavit. Sed divus Thomas in eisdem locis in quibus ponit doctrinam diffinitam a concilio intellexit

eam sicut a nobis explicata est. Ergo talis diffinitio suaviter explicabitur sicut divus Thomas intellexit et explicavit. Non dico quod intelligentia divi Thomae sit diffinita in concilio; quin potius assero quod concilium reliquit locum variis opinionibus quae inter catholicos theologos versabantur, in quibus opinionibus nihil periculi esse potest, dummodo loquamur et sentiamus sicut concilium loquitur et diffinit. Quod autem verba concilii sit doctrina divi Thomae, patet legenti canonem 32, ubi in primis diffinitur quod "justificatus bonis operibus quae ab eo per Dei gratiam fiunt et Christi meritum, vere mereri augmentum gratiae"; secundo "vitam aeternam"; tertio "ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem". Ubi observet theologus quod, quamvis justificatus simpliciter mereatur vitam aeternam per talia opera, tamen consecutionem ipsam vitae aeternae non absolute meretur, sed cum conditione, si in gratia decesserit. Quarto dicit concilium quod meretur justus per talia opera "gloriae augmentum". Ubi thomista observet quod aliqui corrumpunt verba concilii, et ubi dicitur "atque etiam gloriae augmentum", legunt ipsi "gloriae augmenti", scilicet consecutionem, si in gratia decesserit.

Observandum est etiam quod nomine gloriae seu augmenti gloriae non semper necesse est intelligere in sacris litteris et conciliis gloriam quam dicunt theologi essentialem, quae est ipsius Dei immediata visio et fruitio. Sed aliquando potest intelligi specialis gloria accidentalis, qualis v. g. est aureola martyrum, quam nemo recipiet qui non fuerit martyr in effectu, et aureola virginum et doctorum.

Nos itaque, per omnia sequentes divi Thomae doctrinam, intelligimus doctrinam concilii sicut ille antea intellexerat, et sicut intelligit in isto articulo in solutione ad tertium. Unum autem est quod adversarios maxime admirari facit, videlicet quod aliquis existens in gratia, mereatur aliquod augmentum gratiae et consequenter gloriae, et quod moriens in gratia non assequatur illud augmentum et gradum gloriae. Ad quod tamen respondetur in alio casu simili, si quae virgo faciat votum virginitatis existens in gratia, jam meretur aureolam et gloriam virginum; et tamen potest contingere quod etiam manens in gratia usque ad mortem non assequatur illam aureolam gloriae virginum, v. g., in casu in quo, propter bonum commune reipublicae, postea post votum ne-

cessarium fuerit nubere principi, atque adeo non moritur virgo, quamvis perseveraverit in gratia. Ita ergo dicimus, secundum doctrinam divi Thomae, quod quolibet actu bono ex gratia procedente mereatur justus augmentum gratiae absolute loquendo, tamen consecutionem illius augmenti non meretur absolute, sed sub conditione, si fuerit dispositus proportionabiliter per actum intensiorem quam antea fuerat habitus. Quia divus Thomas, sicut in ipsa impii justificatione requirit aequalem dispositionem liberi arbitrii ex impulsu Spiritus Sancti cum intensione gratiae quae infunditur, ita vult quod in augmento intensive gratiae servetur aequalis dispositio intensionis actus ut de facto augeatur. Quapropter philosophatur divus Thomas quod, quamvis actus remissus sit meritorius augmenti, tamen non est sufficiens dispositio ut statim augeatur, quia ipsam consecutionem augmenti non meretur absolute, sed sub conditione, si se disposuerit.

ARTICULUS NONUS

Utrum homo possit perseverantiam mereri

1. — **Prima conclusio: Perseverantia gloriae cadit sub merito.** Ratio est quia illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directe a Deo movente sicut terminus.

Secunda conclusio: Perseverantia viae non cadit sub merito. Ratio est quia pendet solum ex motione divina, quae est principium omnino meriti.

2. — Circa rationem divi Thomae est objectio Cajetani, quia pari ratione diceretur quod homo non potest mereri augmentum gratiae. Probatur. Quia illud augmentum pendet ex sola motione Dei, quae sola attingit effective ad augmentum. Nos enim, quamvis disponamur ad augmentum per consensum liberi arbitrii, tamen non concurrimus effective ad augmentum gratiae vel caritatis.

Respondet Cajetanus quod ratio differentiae consistit in hoc, quod illa divina motio a qua sola pendet perseverantia viae, nullo modo ipsa habet rationem termini, neque habet immutationem aliquam circa gratiam ipsam cum qua perseverat homo. At vero in

augmento gratiae invenio realem mutationem circa gratiam praeexistentem, cujus augmentum est terminus divinae motionis, ac proinde potest cadere sub merito. At vero perseverantia in ipsa gratia, continuatio est productionis gratiae, quae continuatio a solo Deo pendet effective.

Secundo possumus respondere quod in augmento gratiae praesupponitur habitus, qui effective concurrit simul cum divina motione ad actum qui habet pro termino augmentum gratiae praeexistentis. Ac proinde augmentum illud non pendet solum a divina motione, sed etiam ab habitu praeexistente, per quem redditur homo proportionatus ad meritum, et habet dignitatem filii ut per bona opera liberi arbitrii mereatur, id quod habet rationem termini. Argumentum igitur solum probat quod non potest homo mereri praemotionem Dei necessariam ad augmentum gratiae, quia illa nullo modo habet rationem termini.

3. — Deinde nota quod secunda conclusio est certa secundum fidem, si loquamur de merito de condigno. Probatur ex Tridentino, sess. 6, cap. 12 et can. 16.. Et ratio divi Thomae theologice videtur eam demonstrare.

Utrum autem de condigno possit homo mereri perseverantiam in gratia, non satis constat.

Inter theologos uZiqui tenent partem negativam, quia divus Thomas comparat perseverantiam cum prima gratia. Ergo sicut prima gratia non cadit sub merito de congruo, ita neque perseverantia.

Aliis tamen videtur probabilior sententia, quod possit homo justus mereri de congruo sibi perseverantiam in gratia. Et probatur. Quia homo justus potest alteri de congruo mereri perseverantiam : ergo. Et probatur consequentia, quia ex parte merentis est dignitas supernaturalis et Dei amicitia. Ergo sicut haec sufficit ut de congruo mereatur alteri perseverantiam, multo magis sufficiet ut sibi mereatur. Et confirmatur. Quia ratio meriti de congruo in hoc consistit quod, sicut homo operatur secundum id quod suum est ex supernatural·! gratia, implendo voluntatem Dei, sic etiam Deus secundum congruentiam impleat voluntatem justi et amici sui, juxta illud *Psalmi* (144, 19) : *Voluntatem timentium se faciet et deprecationem eorum exaudit.* Sed haec ratio fortius militat in homine justo respectu propriae perseverantiae quam re-

spectu alterius hominis. Et ex hoc colligitur discrimen inter meritum primae gratiae respectu sui ipsius et meritum perseverantiae. Nam meritum primae gratiae nec de congruo esse potest respectu sui. Et ratio est quia omne meritum praesupponit gratiam, quam non habet ille qui est in peccato; quamvis respectu alterius possit justus mereri de congruo alteri primam gratiam. Ceterum perseverantia in gratia jam praesupponit hominem esse in gratia et amicum Dei, ac proinde tam sibi quam alteri poterit mereri de congruo perseverantiam. Unde comparatio illa divi Thomae de merito perseverantiae cum merito primae gratiae tantum accipienda est quantum ad rationem meriti de condigno. Quia quantum ad hoc quod prima gratia et auxilium efficax perseverantiae non possint cadere sub merito de condigno, ratio est quoniam haec duo habent rationem dumtaxat principii. Licet sit differentia, quoniam prima gratia habet rationem principii formalis et radicalis, quatenus dat esse supernaturale; et ita necessario debet praecedere meritum operantis. At vero perseverantia jam praesupponit illam dignitatem. Et propterea homo justus poterit mereri de congruo manutenentiam Dei usque in finem, quod quidem meritum innititur divinae misericordiae.

4. — Utrum autem omnis qui de facto perseverat mereatur de congruo illam perseverantiam, poterit aliquis dubitare. Respondetur non esse hoc universaliter verum, quod omnis qui perseverat meretur de congruo illam perseverantiam. Probatur. Nam ille qui attritus, v. g., recipit absolutionem a peccatis, et statim moritur, perseveravit in gratia, et tamen non habuit actum meritorium de congruo illius perseverantiae; siquidem attritio fuit tantum quaedam dispositio sufficiens cum sacramento ad primam gratiam, non autem fuit meritoria neque primae gratiae neque perseverantiae in illa gratia, sed fuit tantum justificatus ex opere operato virtute dumtaxat sacramenti, quod non facit attritionem meritoriam, sed sufficientem dispositionem ad justitiam.

5. — Quaeritur secundo. Supposito quod aliqui justi merentur sibi de congruo perseverantiam, quonam actu merentur? Respondetur quod non solum orationibus, petendo *et ne nos inducas in tentationem,* sed etiam bonis operibus insistendo. Huic doctrinae consonat quod inquit divus Petrus in altera canonica (1, 10) : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem*

faciatis., hoc est, perseveretis in Dei gratia, et infallibiliter assequamini finem ad quem electi estis a Deo et vocati.

6. — Quaeritur tertio utrum de potentia Dei absoluta sit posibile quod justus mereatur sibi de condigno perseverantiam. V. g., si Deus legem vel pactum statuisset quod, si justus faceret aliquod egregium bonum opus, collaturus esset Deus donum perseverantiae vel confirmaturus in gratia. Videtur quod tunc de condigno mereretur justus perseverantiam. Respondetur nihilominus quod in illo casu tale opus, quantumlibet procederet ex gratia, mereretur ab intrinseca dumtaxat Dei ordinatione tale praemium, non autem ex condignitate operis. Et ratio est quia si tale opus haberet intrinsecam talem condignitatem, modo etiam de facto Deus non auferret a tali opere tale praemium. Unde bonum opus nostrum, quantumlibet ex gratia procedat, non extenditur ex natura sua et ab intrinseco ad aliud praemium de condigno conferendum quam ad vitam aeternam et augmentum gratiae. Dixi opus nostrum; nam meritum Christi Domini, propter sui infinitatem, de facto extenditur ad omnia quae nobis conferuntur a Deo per ordinem ad vitam aeternam, et ad primam gratiam, et ad omnia auxilia supematuralia.

Ex dictis sequitur quod nec de congruo meretur homo ille perseverantiam qui post operationem, quantumlibet bonam, lapsus est in peccato. Ratio est evidens, quoniam alias, per illam bonam operationem meretur de congruo reparationem post lapsum.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum temporalia bona cadant sub merito

Prima conclusio: Bona temporalia non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Ratio est quia illa sunt bona secundum quid, et non simpliciter sunt bona hominis.

Secunda conclusio: Si tamen temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut augmentum gratiae et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum ad beatitudinem post primam gratiam. Ratio hujus

est quia tantum dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam, et eatenus sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia.

Tertia conclusio: Temporalia bona in seipsis considerata possunt habere rationem **mercedis respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad aliqua temporaliter agenda,** licet in illis non **habeant homines rectam intentionem.** Ratio hujus est quia, sicuti vita aeterna est simpliciter praemium operum justitiae per relationem ad motionem divinam, ita temporalia bona habebunt rationem mercedis in se considerata, habito respectu ad motionem divinam per quam voluntas hominis movetur ad aliquid agendum.

Hic articulus non est tam facilis quantum videtur. Cajetanus *tria* breviter notat circa illum. *Primum* est illud quod inquit divus Thomas in secunda conclusione: "omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum ad beatitudinem post primam gratiam cadere sub merito simpliciter, intelligendum est de omnibus illis quae possunt habere rationem termini". Nam, ut jam diximus, conservatio gratiae et perseverantia non cadit sub merito simpliciter, neque etiam divinae motiones quibus voluntas movetur et adjuvatur ad operadum meritorie. *Secundum* est quod "sicut bonum est duplex, scilicet simpliciter et secundum quid, ita et meritum" est duplex, scilicet simpliciter et secundum quid. Et quidem merito simpliciter, quod est meritum ex gratia, respondet bonum simplicitem; sed "merito secundum quid respondet bonum secundum quid, scilicet bonum temporale secundum se consideratum". *Tertium* est quod, "quemadmodum in merito simpliciter invenitur prima radix, ordinatio divina per gratiae donum, et secunda, liberum arbitrium motum a Deo supernaturaliter; ita in merito secundum quid invenitur ordinatio divina, non per gratiam, quia non est aliquid excedens naturam, sed per propositum consequendi illud temporale, et liberum arbitrium operans pro consecutione illius" (1).

(1) Hic desinit codex Salmantinus 650.

ARTICULUS DECIMUS [1]

Utrum bona temporalia cadant sub merito

1. — Prima conclusio: Si hujusmodi bona considerentur quatenus sunt instrumenta virtutum quibus itur ad vitam aeternam, cadunt sub merito de condigno.

Secunda conclusio: Si bona haec considerentur secundum se, cadunt sub merito non simpliciter, sed secundum quid.

Sanctus Thomas meo judicio intelligit primam conclusionem de merito de condigno. Dicit enim quod bona temporalia quatenus sunt instrumenta virtutum cadunt sub merito simpliciter sicut augmentum gratiae. Augmentum autem gratiae meretur homo de condigno. Ergo et ista bona temporalia. Juxta prima conclusionem hoc dixerim, quia recentiores in 2, q. 27 affirmant quod hujusmodi bona solum cadunt sub merito de congruo. Pono exemplum pro sententia sancti Thomae. Si esset aliquis episcopus valde infirmus, homo justus, et ob ejus infirmitatem periculum immineret ejus episcopatui, si ille peteret a Deo salutem, mereretur illam de condigno, si salus illa esset omnino necessaria ad gratiam et virtutem tuendam et esset necessaria pro salute subditorum. Communiter tamen hujusmodi bona non cadunt sub merito de condigno, sed de congruo, et illa tribuit Deus prout cognoscit expedire.

2. — Est modo dubium: An Deus conferat aliquando existentibus in giratia bona ex merito illoram quae nocitura sint illis.

Et videtur quod non. Quia ut habetur *Luc.*, 5, Deus est medicus animarum nostrarum; sed bonus medicus dat medicinas sanas et non nocituras: ergo multo magis hoc facit Deus. Et confirmatur *Luc.*, 11 (v. 11): *Si petieritis a patre tuo piscem, nunquid dabit tibi serpentem?*

Sanctus Thomas *ad Rom.*, 8 lect. 5 circa illud, *Quid oremus sicut oportet nescimus,* dicit quod homines justi petunt aliquando a Deo bona quae erunt occasio domnationis. Et probat de filiis Zebedaei quibus dixit Christus *Mathh.*, 20 (v. 22): *Nescitis quid petatis.* Et divus Gregorius, lib. 6 *Moralium*, cap. penultimo, de-

[1] Expositio hujus art. facta a Mantio de Corpore Christi, desumitur ex codice gerundensi 9-92.

clarans illa verba *Job,* cap. 5 (v. 26) : *Ingredieris in abwndantia sepulchri,* hoc ipsum dicit, et adducit exemplum ex *Luc.,* 8 de daemoniaco qui volebat statim sequi vitam contemplativam, cui dixit Christus non sic faciendum est, sed prius vade domum et narra quae contingerunt tibi, hoc est prius exercere vitam activam. An vero hujusmodi bona illis tribuat Deus, non docet Gregorius nec divus Thomas.

3. — Ad hoc dico **primo** quod nihil obstat quominus det Deus homini justo pro illius merito bona temporalia quae sunt illi futura in perditionem, quia confert Deus secundum praesentem justitiam. Et hac ratione docent doctores cum sancto Thoma 2. 2, q. 83, a. 5 et 6 quod bona temporalia non sunt petenda a Deo absolute, id est sine conditione. Nec tamen est necessarium hujusmodi conditionem semper exprimere mente vel voce in oratione, sed sat est virtualiter subesse.

Dico secundo quod hujusmodi homo non damnabitur ex natura bonorum quae illi Deus confert, sed damnabitur ex propria malitia et abusu bonarum rerum.

Dico tertio quod pro majori parte bonis et electis non dat Deus bona temporalia quae illis sunt futura in perniciem, ut patet ex locis supra citatis de filiis Zebedaei et daemoniaco.

4. — Est secundum dubium: **An justus mereatur bona temporalia pro peccatoribus.**

Respondetur quod sic de congruo. Patet quia si in Sodoma fuissent quinquaginta justi, propter illos parceret Deus omnibus illis civitatibus, ut patet *Gen.,* 18; et propter Abraham Deus liberavit Lot. Item homo peccator potest demereri alteri mala temporalia: ergo e contra justus bona temporalia malis. Patet consequentia quia pronior est Deus ad miserendum quam ad puniendum, ut patet *II Reg.,* 12, occisus est filius David propter adulterium patris; et filii Sodomitarum propter peccata parentum, et *Gen.,* 9 Canaam maledictus est a Noe ob peccatum patris. *Exodi,* 20 (v. 5) ait Deus: *Ego sum Deus... zelotes, visitans peccata patrum in filios in tertiam et quartam generationem.*

Sed contra videtur *Ezechiel,* 18 (v. 20) : *Anima quae peccaverit ipsa morietur; filius non portabit iniquitatem patris.*

Respondet Hieronymus super hunc locum, quem sequitur Magister in 2, d. 36, quod solum, comminatur Deus se puniturum

filios propter peccata parentum, si fuerint eorum imitatores in peccato.

At vero filius David et alii multi non propter hoc mortui sunt: ergo solutio nulla. Respondetur breviter quod poena spirituali, scilicet poena inferni vel subtractione gratiae nullus punitur pro alio, sed pro proprio peccato. At vero temporaliter unus punitur pro alio, maxime quando est res ejus. Et sic puniuntur parentes in filios ut in propriis bonis. Et respectu filiorum et servorum illa mors non est poena peccati illorum, sed est medicina praeservativa mali et quandoque promotiva ad majus bonum. Vide sanctum Thomam 2. 2, q. 108, a. 4 ad primum et Hadrianum Quodl. 12, a. 1.

5. — Est ultimum dubium: **An peccator mereatur saltim** do **congruo per bona opera sibi hujusmodi bona temporalia.**

Sancti respondent affirmative. Patet *Ezechiel,* 29, Nabuchodonosor factus est a Deo rex Ægypti ob servitium et laborem adversus Tyrum. Quo loco colligit Hieronymus per bona opera quae faciunt mereri multa bona temporalia a Deo. Idem dicit supra 1 cap. Agaei, et refertur de poenitentia d. 3, ca. *Si quando,* quod est videndum cum duobus sequentibus, quae sunt Gregorii homilia 4 super Evangelia et Chrysostomi homil 67 ad populum Antiochenum. Et Augustinus, lib. 5 *De civitate Dei,* cap. 12 et 55 dicit quod Romani propter bona opera quae fecerunt meruerunt imperium orbis. Hoc ipsum docet sanctus Thomas opusculo 20, lib. 3, cap. 4 et 5; et in 4, d. 15, q. 1, a. 3, q.a 4 meritum de congruo admittit in praedictis operibus, et in hoc articulo ad secundum, pro quo videte sanctum Thomam 2. 2, q. 110, a. 3 ad secundum. Magister Soto, lib. 4 *De justitia et jure,* q. 4, a. 2 refert quod Romanis propter bona opera Deus tribuerit imperium orbis, et declarat dictum Augustini; et in omnibus peccatoribus negat meritum de congruo in 4, d. 19, q. 1, a. 5. Haec tamen quaestio pro utraque parte est probabilis, et refert parum hoc vel illud dicere. Et haec dicta sunt de merito gratiae ad laudem omnipotentis Dei.

TRACTATUS

DE VERA ET LEGITIMA CONCORDIA LIBERI ARBITRII CREATI CUM AUXILIIS GRATIAE DEI EFFICACITER MOVENTIS HUMANAM VOLUNTATEM

[auctore dominico banez]

Hunc tractatum sub apostolico themate *ad Hebr.,* 13 (w. 20 et 21) visum est prosequi: *Deus pacis aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem·, faciens in vobis quod placeat coram se per Jesum Christum*. In quo themate, quasi in quodam praegnanti principio, intelligo contineri omnia quae ad veram concordiam humanae voluntatis cum divina pertractanda sunt. Continentur enim in his verbis et liberum arbitrium hominis, et liberum arbitrium Dei. Dei quidem in eo quod Apostolus exoptat, ut Deus *aptet homines in omni bono*. Si enim in Deo non esset liberum arbitrium, frustra esset desiderium et oratio Pauli. Deinde liberum arbitrium hominis abunde satis explicatur in eo quod inquit, *ut faciatis ejus voluntatem,* eo vel maxime quia in superiori clausula praecesserat: *amplius deprecor vos hoc facere*. Tandem exprimitur efficacia auxilii gratiae Dei in eo quod dicitur, *faciens in vobis quod placeat coram se*. Itaque liberum arbitrium hominis adaptatur a Deo ut libere faciat id quod placet Deo, et nihilominus ipse Deus facit ut homo faciat. Quae concordia insinuatur in eo quod dicitur, *Deus pacis,* quasi potens Dominus talem pacem et concordiam facere.

Jam vero, ut distincte procédâmes in hoc tractatu, non animo contendendi, sed potius docendi hujus rei veritatem prout ex: doctrina divi Augustini et divi Thomae et aliorum patrum accepimus, in tres partes praecipuas hanc meditationem dividamus:

Prima versabitur in *statuenda definitione Uberi arbitrii et actionis liberae.*

Deinde in *secunda* parte, *de efficacia actualis gratiae Dei, quid sit et unde habeat illam* disseremus.

In *tertia* denique parte explicabimus *quomodo concordia haec sit possibilis sine injuria, immo cum perfectione liberi arbitrii.*

PARS PRIMA

CAPUT PRIMUM

In quo investigatur vera definitio liberi arbitrii, rejecta aliorum mala definitione

1. — Prima quidem quaestio erat an sit liberum arbitrium, nisi cum catholicis certandum esset. Sed id supponendum est esse certum, et ratione naturali demonstratum, et in sacris litteris confirmatum. De qua re vide quae diximus in *Prima parte,* q. 83, a. 1, et maxime legatur divus Thomas *De Veritate,* q. 24, a. 1. Et profecto ipsa experientia in nobis ipsis nos docet, esse potestatem ex duobus propositis alterum eligere et alterum refutare, immo neutrum eligere, sed suspendere voluntatem; ac proinde sequitur quod cum negante liberum arbitrium, non magis disputandum est quam cum bruto.

Tota igitur difficultas est in ipso quod quid est liberi arbitrii. De qua re Ludovicus Molina in sua nova *Concordia,* pag. 11 sic ait: "Ante omnia constituendum est quid nomine liberi arbitrii intelligatur. Libertas enim duobus modis sumi potest. Uno modo ut dicitur a verbo *libero* opponiturque servituti. Quo pacto dicitur *II ad Cor.,* 3 (v. 17) : *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas"* (1). De libertate ita sumpta, ait, non est nobis hoc loco sermo. Altero modo sumitur ut dicitur a verbo *libet.* Et hoc pacto dupliciter. Uno modo ut opponitur coactioni; et hoc modo concedimus Patrem in divinis libere, hoc est non coacte, sed sponte generare Filium. "Alio vero modo accipi potest ut opponitur necessitati; et sic illud agens liberum dicitur quod, positis omnibus requisitis ad agen-

(1) Ed. Olyssipone, 1588.

dum, potest agere et non agere, vel ita agere unum ut contrarium etiam agere possit. Atque ab hac libertate, facultas qua tale agens potest ita operari, dicitur libera. Quoniam vero non operatur nisi praevio arbitrio judicioque rationis, inde est quod... liberum appelletur arbitrium."

Ubi duo advertit. "Primum est pueros et amentes non solum operari sponte, sed etiam multa efficere libere, ita ut in ipsorum potestate sit ea efficere vel non efficere... Verum ea ex eo neque ad culpam neque ad meritum eis imputatur, quod non discernant ratione inter bonum et malum morale... Secundum est voluntatem non omnes suos actus posse non elicere." Et ponit exemplum in voluntate videntis Deum, quae non potest Deum non diligere; similiter dum sumus in via, saepe subrepunt actus quos voluntas non valuit impedire. Unde voluntas solum comparatione eorum actuum quos potest non elicere libera est quantum ad exercitium. "Quod si simul possit elicere indifferenter vel hunc vel contrarium, cernitur libertas quoad speciem actus, quae plenae et perfectae libertatis rationem habet." Hactenus Molina.

2. — In cujus discursu *multa sunt animadversione digna. In primis* nescio quare derivaverit arbitrium a verbo *libet* potius quam a verbo *libero,* nisi quia libuit. Nam profecto, si latinae linguae auctores consuluisset, aliter loqueretur. Nam qui prosequitur illa qiiae rectam animi deliberationem anticipaverunt, ille agit quae sibi libent. Is vero qui recta ratione deliberat quod agendum est, non dicitur quod sibi libuit operari. Dicimus ergo libertatem arbitrii amplius sese extendere quam libidinem, immo impertinenter se habere. Contingit enim quod nobis non deliberantibus, aliqua libent, v. gr., fornicari, furari, et tamen deliberamus non esse furandum neque fornicandum. Si autem incontinens deliberaverit esse fornicandum, tunc quidem fateor illum deliberasse quod antea libuit. Unde profecto derivatio liberi arbitrii aliena est a verbo libet, siquidem non omnia quae libent deliberamus, neque omnia quae deliberamus libent, tametsi quaedam aliquando deliberamus quae libent.

3. — Multo igitur proprius a verbo *libero,* liberum arbitrium derivari existimo. Nam etsi in primitiva significatione ille dicatur liber qui servitutem non servit, ut ait Cicero lib. 2 *De natura deorum,* qui de libera matre est, liber est; hinc tamen plures signi-

fications per quamdam similitudinem deducuntur, ut docet Calepinus in verbo *liber*. Quorum una est, ut liber accipiatur pro immuni, sive pro alicui rei non obnoxio sive alligato. Unde Cicero lib. 1 *De finibus* dixit liberum esse tempus, cum soluta nobis est eligendi optio cumque nihil impedit. Et Livius lib. 7 *De bello Macedonico,* liberum arbitrium esse ait, animi voluntatem ac sententiam liberam. Ubi utriusque potentiae meminit. Quamvis itaque libertas, juxta primaevam significationem, servituti contraria sit, tamen quia, sicut is qui servus est ad unius domini imperium alligatur, ita hinc libertas de qua loquimur derivatur ad facultatem voluntatis quae non est alligata ad unius objecti prosecutionem, sed indifferenter habet potestatem volendi hoc vel non volendi, vel aliquando contrarium appetendi. Quia vero facultas illa et potestas oritur ex ratione, quae etiam potest indifferenter judicare de tali objecto quod sit conveniens vel non conveniens voluntati, hinc libertas arbitrii dicitur, sive liberum arbitrium. Arbitrium enim proprie pertinet ad judicium mentis; unde proprius fortasse diceretur liberum arbitratum, sive libertas arbitrata. Est enim libertas formaliter in voluntate, sed radicaliter in arbitrio intellectus. Et ita liberum arbitrium significat libertatem voluntatis quae ex arbitrio rationis pendet.

Adverte secundo quod ille auctor adduxit testimonium *II ad Cor.,* 3, *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas,* existimans illic libertatem non posse accipi pro libertate de qua nunc loquimur. Quod quidem falsum est; nam *Rom., 8* (v. 14) : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Et tamen opera ad quae agenda aguntur non solum eripiunt eos a servitute peccati, sed etiam per illa apud caelestem Patrem aeternam vitam promerentur, ac proinde ubi Spiritus Domini ibi libertas est de qua loquimur.

Tertio adverte quod ille auctor ibidem ait, Patrem in divinis libere, hoc est non coacte, sed sponte generare Filium. Hic modus loquendi non debet placere theologis. Nam etsi de Spiritu Sancto aliqui scotistae dicant a Patre et Filio libere, hoc est spontanea voluntate spirari, tamen de Filio similem locutionem neque legi neque audivi. Quamvis enim Deo Patri complaceat de Filio genito, tamen nullatenus theologi audebunt dicere spontaneam voluntatem quasi principium generationis intelligi; quin potius ante omnem intelligentiam divinae voluntatis, fatemur principium generandi

per modum naturae esse perfectum in divino intellectu. Non igitur modus ille loquendi admittendus est, scilicet Patrem libere, hoc est spontanee generare Filium, quia in tali locutione insinuatur spontanea voluntas esse quodammodo principium generationis Filii; sicut dicimus lapidem sponte descendere, et brutum sua sponte ad pastum progredi, ubi quidam appetitus naturalis datur intelligi esse principium illorum motuum. Quo pacto recte dicemus Pater et Filius sua sponte spirant Spiritum Sanctum, non solum quia non coacte, sed quia voluntate spirant.

Praeterea animadversione dignum videbatur quod inquit, pueros non solum operari sponte, sed etiam multa efficere libere, quae tamen neque ad culpam neque àd meritum eis imputantur, quia non discernunt ratione inter bonum et malum morale. Quae assertio implicare videtur contradictionem. Nam si definitio liberi arbitrii quam ille praemiserat convenit pueris et amentibus, videlicet positis omnibus requisitis ad agendum, est in eorum potestate talia efficere vel non efficere, aut velle contrarium, sequitur eos peccare posse, nam illa indifferentia oritur a rationis arbitrio judicantis ita convenire vel non convenire. Et ponit exemplum in pueris in septimo aetatis suae anno completo; et tamen profecto in ea aetate confitentur peccata sua et absolvuntur.

Denique quod maxime adversione dignum est observa, videlicet quod ultimo loco dixit, libertatem quoad specificationem actus, plenae et perfectae libertatis rationem habere. Hoc est, si non solum potest voluntas elicere vel non elicere hunc actum, sed etiam contrarium hujus, v. gr., si voluntas alicujus potest velle actum virtutis vel vitii contrarii, sequitur ex hac doctrina non esse in Deo nec in Christo plenam et perfectam rationem libertatis; siquidem Deus et Christus non potest ita velle bonum, ut possit velle contrarium. Et hoc ipsum sequeretur de confirmatis in gratia, qui non possunt peccare, ac proinde non plenae et perfectae libertatis ratione gauderent.

4. — His assertionibus refutatis, ad veram et legitimam definitionem liberi arbitrii statuendam procedamus.

Ex multis definitionibus quae de libero arbitrio circumferuntur, pessimam sibi elegerunt novae concordiae auctores. Nam illustrissimus Bellarminus, cardinalis de religione Societatis assumptus, in tomo tertio *Controversiarum*, c. 21, quod est *De gratia et*

libero arbitrio, lib. 3, c·. 3, distinguit quinque definitiones liberi arbitrii, et nulla earum est illa qua voluerunt uti Molina et Suarez, videlicet: liberum arbitrium est quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere hoc vel non agere, aut velle contrarium. Haec forma definitionis liberi arbitrii neque apud Aristotelem, neque apud Magistrum, neque apud divum Thomam, nec apud aliquem gravem doctorem invenitur, nisi apud Almainum et alios nominales.

Et quidem si illam definitionem recte intelligerent et explicarent, tollerabile fuisset fundamentum. Nos igitur, illorum intelligentiam destruere intendentes, quaerimus quid intelligant per illa verba, "positis omnibus requisitis ad agendum". Nam si fiat sermo de requisitis antequam exerceatur actio libera, optime intelligitur quod voluntas adhuc manet indifferens ad agendum vel non agendum. Verumtamen inter illa requisita non annumeratur efficacia divinae motionis, sive in ordine naturae, sive in ordine gratiae; illa enim efficacia simul est cum nostrae voluntatis consensu. Si autem intelligant suam definitionem de requisitis in momento in quo actio libera exercetur, falsum esse comprobatur quod, omnibus illis positis, sit composibile hominem non eligere illud bonum quod Deus praecipit vel consulit, quia unum de requisitis est actualis divina motio qua voluntas movetur de non volente in volentem. Ubi observandum est quod non asserimus simpliciter et absolute non esse possibile voluntatem non eligere, sed diximus non esse composibile cum positione omnium quae requisita sunt in momento boni consensus, quod voluntas non exerceat illum actum. Alias frustraretur divina intentio qua Deus vult hominem eligere.

5. — Verumtamen illi auctores aliorsum tendunt. Putant enim non esse necessaria alia requisita ex parte Dei in momento humanae operationis quam illa quae praecesserunt, praeter concursum generalem quo Deus cuncta conservat et cum omnibus operantibus concurrit; et ita. manet homo liber et taliter indifferens, ut sit composibile non agere, etiam in sensu composito, positis omnibus illis requisitis ex parte Dei. Et in hoc putant consistere libertatem hominis. Et usque adeo Molina ista sentit, ut in sua *Concordia,* pag. 232, dicat quod divisio auxilii sufficientis in efficax et 'ineffi-cax ab effectu, qui simul ab arbitrii libertate pendet, sumatur, illudque auxilium sufficiens, sive majus sive minus in se sit, efficax

dicatur cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur, cum tamen nihil eo auxilio impediente potuerit non converti. Et pag. 425 errorem esse putat dari auxilium efficax quod ex modo motionis divinae atque ex Deo ipso habeat efficaciam.

Item Suarez lib. 3 *De auxiliis,* c. 6, n. 7 in re consentit cum Molina, nam ait quod ille concursus Dei "pendet ex nostro arbitrio ut ponatur in actu secundo" (1). Quod Bellarminus torn. 3, lib. 1 *De gratia et libero arb.,* cap. 12 dicit esse errorem contra sacras litteras.

6. — Sed contra istam doctrinam in sequentibus plura dicenda sunt. Nunc autem, ad legitimam diffinitionem liberi arbitrii intelligendam, supponimus necessariam esse illam divisionem de sensu composito et sensu diviso, quam aliqui irrident, quando de libera operatione agitur. Non quia negent impossibile esse liberum arbitrium simul consentire et non consentire, hoc enim esset negare primum principium, quodlibet est et non est, sed quia putant libertatem in hoc consistere, quod positis omnibus requisitis ad agendum provenientibus ab extrinseco, etiam ab ipso Deo influente et concurrente, stet simul liberum arbitrium non velle operari. Et usque adeo Franciscus Suarez censet hoc esse necessarium, ut existimet totaliter destrui usum libertatis, si ponamus ex parte Dei auxilium ita efficax, ut simul cum illo non sit composibile voluntatem non operari. Videatur lib. 1 *Opusculorum,* cap. 1, a numero 5 usque ad 7, et c. 2 a num. 2; in quo toto capite videtur insinuare quod secundum nostram sententiam, indifferentiam libertatis quantum ad usum tantum passive nobis inesse, cum tamen longe simus ab hac sententia. Sed quod asserimus est nostram liberam voluntatem, cum de non deliberante transit ad deliberantem et seipsam determinat libere ad usum, nihilominus prius natura determinatur a divina voluntate. Ille vero et consortes volunt ita se liberam voluntatem determinare, ut ab alio extrinseco nullatenus determinetur; alias tota libertas, si quae intercedit in illa electione, erit in agente seu determinante, et non in ipsa voluntate quae determinatur. Nos vero tantam libertatem in solo Deo confitemur; in creatura vero rationali est libertas subordinata motio-

(1) P. Suarez, *De concursu, motione et auxilio Dei. Opera,* ed. Parisiis, Vives, t. 11, p. 180.

ni divinae voluntatis et libertatis. Et tantum abest quod inde destruatur nostra libertas, ut potius inde vim accipiat ad deliberandum et agendum libere id quod Deus vult hominem deliberare. Sed de hoc latius in tertia parte hujus tractatus dicemus. Nunc autem ad veram definitionem liberi arbitrii statuendam accedamus.

7. — Sed prius consideremus aliam definitionem quintam quam eligit illustrissimus Bellarminus ubi supra, sub hac forma: "Liberum arbitrium est libera potestas ex iis quae ad finem aliquem conducunt, unum prae alio eligendi, aut unum et idem acceptandi, vel pro arbitrio respuendi, intelligenti naturae ad magnam Dei gloriam attributa" (1). Hanc definitionem latius suo modo explicat; sed judicio nostro non est artificiosa definitio, sed partim superflua et confusa, et partim diminuta.

In primis, cum in Deo sit formaliter liberum arbitrium, conveniens esset definire secundum universalem rationem, quamvis analogam, convenientem Deo et creaturis, quae ad imaginem Dei creatae sunt. Sed illa definitio tantum convenit creaturis. Ergo limitata est nec formalitatem liberi arbitrii adaequate explicat. Sed esto ita intenderit definire liberum arbitrium creatum, tamen non deberet ponere in definitione utramque partem definiti. Ait enim, est libera potestas, etc., et pro arbitrio respuendi, etc., qui maximus est defectus in definitionibus assignandis. Denique quod ait, "ad magnam Dei gloriam attributa creaturae intellectuali", obscurum sensum habet, nam videtur sentire esse gratiae donum, vel aliquid ex liberàlitate Dei collatum naturae intellectuali, quod falsum est. Nam quamvis educere creaturas ex nihilo ex libera voluntate Dei fuerit, sicut et conservare, tamen quod homo sit habens liberum arbitrium est debitum, sicut quod sit risibilis, immo naturaliter continetur in idea hominis quae est in DeO. Circa quod lege Augustinum lib. 1 *De gratia Christi,* c. 3, 4, 5 et 6.

8. — Nos igitur, supponentes secundum catholicam fidem, in Deo esse formaliter liberum arbitrium, sicut est scientia et sapientia et intellectus et voluntas et reliquae perfectiones quae a theologis dicuntur simpliciter simplices, talem definitionem assignare intendimus in qua non excludamus divinum liberum arbitrium; siquidem ad similitudinem illius factus est homo liber et dominus

(1) S. Bellarminus, *Controv. de gratia et libero arbitrio,* cap. 3. *Opera,* ed. Parisiis, Vives, t. 5, p. 583.

suarum actionum. Est autem definitio haec: *Liberum arbitrium est facultas intellectus et voluntatis ad agendum vel non agendum, vel ad agendum unum vel aliud.* Haec definitio assignatur a Magistro Sententiarum lib. *2,* d. 24, § 5. Nos tamen diximus "intellectus et voluntatis" ubi Magister dixit "rationis et voluntatis", quia de libero arbitrio hominis specialiter agere intendebat. Et insuper adjecit, "qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desserente". Verumtamen exacta definitio liberi arbitrii secundum totam suam universalem rationem est, quod sit *facultas intellectus et voluntatis ad utrumlibet.* Ea vero quae sequuntur, scilicet ad agendum vel non agendum, vel ad prosequendum unum vel alterum, explicant quid per utrumlibet intelligamus.

Notandum vero quod non diximus, vel ad agendum contrarium, quoniam agere contrarium non pertinet ad formalitatem liberi arbitrii, sed potius ad imperfectionem et infirmitatem. Unde perfecta et plena ratio Ubertatis invenitur absque illa indifferentia contrarietatis, in sola libertate contradictionis vel diversitatis, quae exercetur in eo quod liberum arbitrium potest eligere unum medium vel alterum medium conveniens ad finem. Ea definitione utitur divus Thomas in 2 Sent., dist. 25, a. 1 ad 1. Quod autem posse peccare non sit formalis ratio voluntatis liberae, demonstrat divus Thomas 1 p,, q. 62, a. 8 ad 3, et ih 2. 2, q. 88, a. 4 ad 1, in 1 Sent., d. ,42, q. 2, a. 1 ad 3 et *De veritate,* q. 24, a. 3 et alias saepissime. Et ita sentit divus Anselmus in dialogo *De Ubero arbitrio,* cap. 1. Non tamen propterea negamus optime colligi liberum arbitrium esse in eo qui peccare potest, nec propterea liberum arbitrium habet quia potest peccare; sed quia dum peccat, utitur facultate liberi arbitrii contra legem Dei.

9. — Ut autem formalitatem et originem liberi arbitrii altius consideremus, *notandum est* ex doctrina divi Thomae 1 p., q. 19, a. 1, quod voluntas demonstratur alicui competere ex eo quod intellectum habet; quemadmodum quaelibet res talem habet inclinationem qualem habet formam sui esse. Et talis habitudo in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis, ut gravitas in lapide; et in habentibus sensum, est appetitus animalis; in habentibus vero intellectum est appetitus intellectualis seu voluntas. Et inde colligitur in Deo esse voluntatem, cum sit in illo intellectus.

Nota secundo quod formaliter loquendo facultas ad utrumlibet non est ipsa voluntas quatenus tendit ad bonum universale cognitum ab intellectu vel ad proprium objectum; sic enim naturaliter et ex necessitate fertur in tale objectum. Unde in ipso Deo respectu proprii objecti non est facultas ad utrumlibet, sed maxima divinae naturae necessitas cum summa et infinita perfectione conjuncta, scilicet cum possessione et fruitione summi boni, quod est videre seipsum et frui sua bonitate. Voluntas autem creata hominis, quamvis naturaliter et necessario sit determinata ad proprium objectum, quod est bonum in communi; tamen hanc habet imperfectionem, quod non est determinata quantum ad perpetuum exercitium, sed dumtaxat quantum ad specificationem, videlicet quod non potest velle malum sub ratione mali. Voluntas denique angeli naturaliter determinata est actualiter quantum ad exercitium ad proprium objectum„ quod est bonum proprium, quod etiam peccando amat.

Nota tertio quod praedicta naturalis et necessaria habitudo voluntatis ad proprium objectum, est primum fundamentum libertatis ejus per ordinem ad media; usque adeo ut, quanto fuerit perfectior illa prior habitudo et magis necessaria in actu, tanto perfectiori modo erit libera respectu mediorum. Doctrina haec est sancti Tomae *De Veritate,* q. 24, a. 1 ad 20 et 1. 2, q. 10, a. 1 et 2. Sicut in speculativis cognitio naturalis primorum principiorum est radix omnis discursus, ita quanto cognitio finis fuerit perfectior, tanto melius cognoscitur indifferentia quorumdam mediorum ad illum, quae est propria ratio libertatis.

Quod patet primum in Deo, cujus voluntas liberrima est respectu omnium quae sunt extra Deum, quia neque in communi, neque in particulari indigebat aliquo medio ad proprium finem, sed ex sua bonitate processit Deus ad productionem creaturarum, ordinando illas ad seipsum manifestandum.

Deinde angelus magis libere eligit quanto cum majori cognitione naturali, et magis necessaria habitudine ad proprium bonum, procedit ad media convenientia ad illum finem naturalem, respectu cujus finis non poterat peccare eligendo medium. Sed quia respectu finis supernaturalis non erat determinatus per naturam suam, inde factum est ut peccare potuisset, male eligendo permanere in sua beatitudine, non ordenando illam ad supernato-

ralem finem, cujus ordinationis praeceptum supernaturale habebat.

Homo denique, qui in ordine intellectualium infimum locum tenet, praesertim si in puris naturalibus vel in natura lapsa consideretur, tanto minus perfecta libertate gaudet, quanto minus determinatus est ad proprium finem et objectum, voluntatis. Et quamvis liberum arbitrium per peccatum non amiserit, ut fides docet, tamen nisi per gratiam sanetur, manet infirmum et saucium, ita ut etiam in bono secundum rationem naturalem diu perseverare non valeat.

Ex dictis sequitur unum corollarium: quod *quamvis indifferentia sit necessaria ad rationem Uberi arbitrii, tamen non ideo erit perfectius liberum arbitrium quia pluribus modis in se est indifferens.* Probatur. Quoniam alias, sequeretur quod liberum arbitrium peccatoris esset magis perfectum, quoniam habet indifferentiam ad bonum et malum, quam justi confirmati in gratia, cujus liberum arbitrium jam non est indifferens ad peccandum. Immo et Christus Dominus minore libertate gauderet quoniam ex gratia unionis est impeccabilis. Item sequeretur magis perfectum esse liberum arbitrium quando non se determinat ad electionem, quam cum eligit, siquidem antequam eligat est minus determinatus.

Nota quarto quod, quamvis primum fundamentum libertatis sit naturalis determinatio voluntatis ad finem 'cognitum, tamen proximum fundamentum radicale usus liberi arbitrii consistit in cognitione indifferentiae mediorum ad illum finem. Quae quidem cognitio in supremo libero arbitrio, non est distincta a cognitione naturali finis, quae est ratio cognoscendi omnia media possibilia et ordinabilia ad illum finem. At vero libertatis humanae, de qua proxime philosophari intendimus, principium radicale proximum non est cognitio finis ultimi et boni in communi ut est objectum voluntatis. Sed cum homo sit rationalis naturae, ex illa cognitione finis, discurrit ad inquirenda media utilia ad illum finem; et de istis deliberat et consiliatur, et tandem ex tali judicio determinat hic et nunc hoc medium esse eligendum, et sic exercet suam libertatem, non manens indifferens in actu, sed per seipsum determinatus ad unum actualiter operando; manens tamen cum potestate quam habuit in deliberando. Sed quia potissima difficultas est in intelligentia indifferentiae quae requiritur ad rationem liberi arbitrii, specialis quaestio de hac re in sequenti capite disputanda est.

CAPUT SECUNDUM

In quo examinatur qualis indifferentia necessaria sit ad usum liberi arbitrii et ubi sit haec indifferentia

1. — Quaestio igitur est: **an indifferentia sit de intrinseca ratione liberi arbitrii.**

Arguitur *primo pro parte negativa*. In Deo est maxime perfectum liberum arbitrium; et tamen in illo non potest esse aliqua indifferentia: ergo indifferentia non pertinet per se et intrinsece ad rationem formalem liberi arbitrii. Patet consequentia quia, sicut in Deo est quidquid pertinet ad rationem formalem sapientiae, quia sapientia est perfectio simpliciter simplex, ita etiam debet esse quidquid pertinet ad rationem formalem liberi arbitrii.

2. — Arguitur *secundo*. Christus Dominus libere obedivit usque ad mortem; et tamen supposito praecepto non poterat non obedire: ergo liberum ejus arbitrium non habebat indifferentiam ad obediendum vel non obediendum. Patet consequentia, quia non habebat indifferentiam ad peccandum vel merendum.

3. — Arguitur *tertio*. Angelus malus modo de facto peccat: ergo libere operatur. Et tamen non habet indifferentiam in suo libero arbitrio, quod est obstinatum in malo, quoniam angelus ex natura sua immutabiliter eligit. Ergo saltem ad actum liberum non necessarium est quod maneat aliqua indifferentia in voluntate ad utrumlibet.

4. — Arguitur *denique* et *confirmatur primum argumentum*. Nam si indifferentia requiritur ad rationem formalem liberi arbitrii, sequeretur quod Deus non esset omnino immutabilis, sed possit vel potuisset aliter se habere in seipso quam modo se habet. Consequens est contra illud Jacobi 1 (v. 17): *Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*. Ad probationem consequentiae advertendum est quod homo non dicitur vitiose mutabilis vel inconstans quando mutat consilium ex novis et rationabilibus circumstantiis advenientibus. Sed nihilominus revera voluntas ejus mutatur si, postquam voluit aliquid, iterum vult illud non fieri. Angelus vero minus mutabilis est propter perfectionem suae naturae. Nam postquam eligit aliquid, eligit immutabiliter,

nec potest oppositum eligere. Nihilominus in angelo realis mutabilitas in libero ejus arbitrio consideratur quatenus electionem quam habuit, potuit non habere, ac proinde potuit se aliter realiter habere in seipso quam modo se habet. At vero in Deo nec transmutatio nec vicissitudinis obumbratio inveniri potest. Etenim divina voluntas non potuit aliam realem actionem ab aeterno habere quam modo habeat quia, cum sit actus purissimus, nulla realis differentia potest inveniri in ejus voluntate quae non sit necessaria et aeterna in ipso Deo.

5. — Pro decisione hujus difficultatis *notandum est* quod indifferentia potest accipi dupliciter. Uno modo *negative;* et sic dicitur aliquid non differens nec determinatum. Altero modo potest accipi *privative,* ita ut dicatur indifferens quod est aptum determinari sive a se, sive ab alio, sive simul a se et ab alio; v. gr., sicut homo qui non statuit ducere uxorem, nec vero statuit non ducere, est aptus se determinare ad alteram partem contradictionis, est indifferens privative.

Nota secundo quod adhuc indifferentia, sive negative, sive privative accipiatur, potest tripliciter accipi. Uno modo *pure active,* quatenus res illa cui competit potest sua facultate aliquid operari, et potest idipsum non operari; sicut artifex habet facultatem artis activam ad faciendum aliquod artificiatum, vel non faciendum illud, vel ad faciendum alterum. Altera est indifferentia *pure passiva,* sicut materia prima est indifferens ad omnem formam. Tertio invenitur indifferentia *utroque modo* in aliqua facultate, quemadmodum viventia potentiam habent ad varios motus, activum et passivum, nam a semetipsis et movent et moventur; sicut motus progressivus simul est actio et passio.

6. — His suppositis sit **prima conclusio**: *Si de libero arbitrio loquamur in communi secundum totam suam analogiam, ut includit divinum liberum arbitrium, non intelligitur pertinere ad -ejus rationem formalem nisi indifferentia negativa et activa, quae in omni libero arbitrio invenitur, licet non semper sola activa.*

Probatur. Quia repugnat Deo privativa indifferentia, scilicet quod sit in illo aptitude passiva ad utrumlibet, et non sit determinatio ad alterum. Et nota quod non loquimur hic respectu actionum ad intra, in quibus nulla indifferentia inveniri potest, sed omnia sunt ex necessitate naturalia et purissimus actus; sed lo-

quimur de indifferentia quae est in divina potestate per comparationem ad omnes creaturas, sive existentes, sive possibiles. Et isto modo affirmamus divinam voluntatem non esse determinatam ex natura sua ad aliquam creaturam producendam, neque esse determinatam ex natura sua ad aliquam non producendam ; sed divinam omnipotentiam dicimus negative indifferenter se habere potestative ad aliquam creaturam producendam, vel non producendam. Et ratio est quia nulla creatura habet necessariam connexionem cum primario objecto divinae voluntatis, neque aliquam utilitatem afferre posset ut divina voluntas melius assequatur vel fruatur hac sua beatitudine. Diximus autem hanc indifferentiam negativam active inveniri in Deo, ut condescenderemus cum modo loquendi quorumdam modernorum. Sed profecto proprius diceremus quod illa indifferentia negative convenit potentiae activae Dei secundum se consideratae.

Secunda conclusio explicativa praecedentis: *Cum Deus statuit ab aeterno facere mundum et omnia alia quae facit in tempore, non aliter se habet in seipso quam si non statuisset creare mundum, vel statuisset non creare.* Haec veritas est una de admirabilibus divinae majestatis, videlicet quomodo causa totali eodem modo existent! necessario, non necessario sequatur idem effectus.

Nihilominus conclusio haec probatur ex immutabilitate Dei, qui cum sit purissimus actus, impossibile est quod sit in potentia ut aliter se habeat in seipso quam modo se habet. Sed omnis potestas ejus est purissimus actus, ita ut deliberatio creandi et deliberatio non creandi, nullam realem differentiam habeat in ipso Deo; sicut neque facit differentiam realem esse finalisativum et finalisare, sed solum est differentia rationis ratiocinatae, sicut inter attributa divina ponitur.

Ex hac conclusione sequitur quod tota ratio potentialitatis quae insinuatur in diffinitione liberi arbitrii in communi data, si formalissime loquamur, debet refundi in objectum liberi arbitrii, quod semper est medium habens indifferentiam passivam ut possit ordinari vel non ordinari ad finem. Cum itaque dicimus, liberum arbitrium est facultas intellectus et voluntatis ad utrumlibet, utrique potentiae assignamus objectum habens indifferentiam· passivam. Intellectui quidem convenit esse intellectivum et intelligere illam indifferentiam objecti; et talis cognitio est radix et funda-

mentum proximum libertatis, quae formaliter est in voluntate sicut et ipse usus libertatis. Item voluntati assignamus objectum indifferens, hoc est, non habens connexionem necessariam ad finem qui est objectum voluntatis. Nam cum tota ratio volendi media sit voluntas finis, ad quem voluntas determinata est, si cognoscatur aliquod medium quod, quamvis possit habere aliquam convenientiam ad finem illum, tamen non habet necessariam convenientiam, inde est quod bonitas illius medii sit passive indifferens, ut possit ordinari vel non ordinari, et eligi vel non eligi in finem. Et haec est potissima ratio propter quam intelligimus esse in Deo perfectissimum liberum arbitrium et formalissimum, non includens aliquam imperfectionem, quia ex perfectissima cognitione finis, est in Deo perfectissima cognitio indifferentiae omnium aliarum rerum, in quibus nulla est necessaria connexio cum summo bono, quod est objectum divinae voluntatis. Et tamen cognoscit Deus in illis quod sunt ordinabiles ad manifestationem summi boni finalizativi omnium creaturarum possibilium. Finalizat autem eas dumtaxat quas sua libera voluntate fecit, ita sane ut esse finalizativum et finalizare, nullam realem differentiam ponat in divina voluntate, sed dumtaxat differentem relationem rationis.

Atque hactenus de purissima formalitate liberi arbitrii, quae in solo Deo invenitur, explicata est diffinitio; sicut et plenariae rationis sapientiae et aliarum perfectionum quae dicuntur perfectiones simpliciter simplices a theologis, in solo Deo invenitur plenitudo, a qua dependent et cui subordinantur tales perfectiones prout formaliter participantur a creaturis.

Tertia conclusio: *In omni libero arbitrio creato invenitur non solum passiva indifferentia objecti cogniti ut indifferenter eligibile, sed etiam invenitur aliqua indifferentia passiva cum quadam potentialitate subjecti.*

Haec conclusio ratione communi probatur. Primo quia omnis creatura, quantumvis intellectualis, habet aliquid potentialitatis, cum solus Deus sit purus actus; sed omnis creatura habet esse receptum et limitatum et dependens a primo esse in fieri et conservari, ac proinde in omni operatione sua: ergo et liberum arbitrium creatum suo modo debet habere potentialitatem et passivam indifferentiam ad suam operationem et usum libertatis.

Probatur secundo, quia in nulla creatura intellectuali potest

inveniri quod modo non eligat et postea eligat sine mutatione sui: ergo in omni creatura intellectuali invenitur aliqua indifferentia passiva in libero ejus arbitrio. Antecedens probatur. Quia electio quae est in creatura nec est suum esse, cum sit operatio, nec est determinata ab auctore naturae, sicut voluntas finis quod est objectum voluntatis. Ergo dum voluntas eligit quod non habet necessariam connexionem cum suo objecto, realiter mutatur de potentia in actum.

Tertio probatur. Quia omnis creatura intellectualis est peccabilis et defectibilis: ergo per liberum arbitrium mutabilis. Antecedens commune documentum est demonstratum a theologis; a sancto Thoma 1 p., q. 63, a. 1, et 1. 2, q. 89, et lib. 3 *Contra gentes,* cap. 108. Consequentia patet, quia mutari de bono in malum praesupponit potentialitatem et indifferentiam passivam creaturae rationalis.

Denique probatur inductive. Nam angeli creati in gratia realiter sunt mutati per liberum arbitrium de bono in malum, et similiter homo in gratia creatus realiter mutatus est. Postea vero in statu naturae lapsae hanc mutabilitatem experimur de bono in malum per liberum arbitrium, et de malo in bonum· per Dei gratiam credimus fieri mutationem.

Quarta conclusio: *'Nihilominus facultas liberi arbitrii et usus illius facultatis, quantumlibet sit liberum arbitrium Creatum, non consistit formaliter in passione aut potentialitate illius facultatis, sed revera facultas est activa et usus illius est actio.*

Haec conclusio certissima est secundum fidem, ut patet ex concilio Tridentino sess. 6, can. 4, 5 et 6. Et profecto ex ipsa diffinitione liberi arbitrii constat facultatem illam esse activam ad agendum hoc vel aliud, vel ad eligendum agere vel non agere. Et denique omnes actiones humanae in quibus dumtaxat invenitur ratio boni aut mali moralis, sunt verae actiones elicitas a potentiis activis, tametsi ex parte subjecti habeant conjunctum aliquid passibilitatis, dum potentia transit de non operante in operantem virtute motionis superioris agentis.

Ex quo sequitur quod frustra laborat Suarez lib. 1 *De awiliis,* cap. 2, ostendens hanc indifferentiam liberi arbitrii creati et usus libertatis non consistere in passione, putans se contra nos aliquid definire. Sed profecto ipse finxit hostem quem feriret.

7. — Ex dictis sequitur unum corollarium valde notandum: quod *tanto scilicet erit magis perfectum liberum arbitrium creaturae, quanto magis per gratiam assimilabitur divino Ubero arbitrio tam in fundamento et radice quam in formalitate voluntatis ad utrumlibet se habentis.* Hoc corollarium videtur aperte demonstrari. Nam si homo hanc maximam perfectionem habet, qfiod factus est ad imaginem et similitudinem Dei, propter liberum arbitrium et dominium quod habet ad agendum utrumlibet, ut explicatum est, optime colligitur quod, si per gratiam haec facultas elevatur, tanto erit perfectior quanto magis assimilabitur in modo operandi divino libero arbitrio.

Sequitur secundo *liberum arbitrium et exercitium illius esse magis perfectum in beatis quam in puris viatoribus.* Hoc probatur, quia primum fundamentum, quamvis non proximum, libertatis, est. determinata cognitio finis et immutabilis adhaesio voluntatis ad finem ultimum. Et beati videntes Deum ex natura rei diligunt illum immutabiliter, sicut et ipse Deus se videt et diligit. Ergo jam in hoc fundamento maxime beati assimilantur Deo. Rursus ex perfecta cognitione et dilectione summi boni perfectius cognoscitur indifferentia mediorum ad illum finem, quae est proxima radix usus libertatis.

Ex quo tandem sequitur quod *ipse usus libertatis qui formaliter est in voluntate, sit perfectiori modo liber, quantumlibet infallibiliter semper voluntas eorum eligat bonum.* Non tamen ponimus meritum in beatis, non defectu libertatis, sed quia jam sunt in termino beatitudinis constituti. Alias autem repugnat quod aliquis videat Deum et mereatur in electione mediorum ad finem, sicut Christus videbat Deum sicut modo videt, et nihilominus perfectissime merebatur nobis gratiam et gloriam eligens obedire usque ad mortem.

CAPUT TERTIUM

In quo ad argumenta respondetur

1. — Ad *primum* argumentum facile respondetur ex praedictis conclusionibus: concedo majorem, et distinguo minorem. Si enim intelligatur de indifferentia privativa aut passiva quae subjective

sit aut intelligatur esse in Deo, concedo minorem. Et nego consequentiam, quia talis indifferentia non pertinet ad formalitatem liberi arbitrii. Si autem intelligatur de indifferentia negative quae competit facultati activae Dei, nego minorem; immo divina facultas non est determinata de se ad creandum, neque est determinata ad non creandum, sed tantum est potestas creandi.

2. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod praeceptum superveniens non destruit formalitatem libertatis neque radicem ejus, quia existente cognitione indifferentiae alicujus medii secundum se ad finem, voluntas etiam quae sub illa cognitione militat, libere eligit illud medium obediendo praecepto extrinseco, quod non destruit formalitatem libertatis.

Si quis autem sophistice instet quod, stante praecepto, in sensu composito non poterat Christus non operari, quoniam alias potuisset peccare: respondetur quod formalitas et perfectio libertatis non consistit in eo quod possit non operari peccando, sed in eo quod absolute loquendo poterat non operari vel operari. Neque enim liberum arbitrium definitur per indifferentiam ad opposita in sensu composito, sed in sensu diviso, in eo quod dicitur facultas ad utrumlibet. Ergo etiam si ista duo stare non poterant: Christus habet praeceptum obediendi usque ad mortem, et Christus non vult mori, tamen per hoc non sequitur quod absolute loquendo non potuit non velle mori.

Quod si rursus instet sophista, quod saltim respectu hujus actus qui est obedire, non habebat Christüs facultatem ad obediendum vel non obediendum : ergo non libere obediebat : respondetur, quidquid sit de consequentia, implicare contradictionem quod infertur, ergo non libere obediebat, si obediebat, quoniam actus obedientiae est actus virtutis moralis, in cujus ratione includitur quod sit actus humanus et liber. Ergo' obedire et non obedire implicat contradictionem. Sed respondetur magis ad formam, distinguo antecedens. Nam si ille actus obediendi praesupponat praeceptum, ita ut non obedire sit inobedientia, concedo antecedens. Et nego consequentiam, quoniam ad libere obediendum non est necesse quod obediens possit peccare. Si autem non obedire pure negative accipiatur, nego antecedens. Immo potuit Christus non obedire, quia possibile fuit non habere praeceptum; sicut haec negativa vera est: Christus non obedivit usque ad mortem lapida-

tionis aut decollationis, quia haec negativa nihil ponit in esse neque praesupponit praeceptum.

Habemus itaque quod ad libertatem obediendi, etiam stante praecepto, sufficit quod voluntas eligens obedire militet sub cognitione indifferentiae illius medii in ordine ad finem ultimum, non obstante quod non possit peccare. Quemadmodum Deus absolute loquendo liberrime conservat universum, et nihilominus stante promissione vitae aeternae, incomposibile est mundum annihilari, sicut est impossibile Deum mentiri. Observandum igitur est semper ad dissolvenda importuna sophismata quod, quidquid adveniens ab extrinseco non destruit formalitatem libertatis neque usum formalem illius, qui consistit in subordinatione voluntatis ad cognitionem indifferentiae mediorum ad finem, non potest destruere liberum arbitrium neque exercitium illius.

3. — Ad *tertium* argumentum videnda sunt quae latius diximus super *Primam partem,* q. 64, a. *2,* dub. 1 ad 2 arg. Nunc autem respondetur quod, quamvis angelus malus sit obstinatus per operationem plene deliberatam, tamen hoc non destruit indifferentiam quae requiritur ad actionem liberam. Et ratio est quia libera actio non dicitur quia ipsa non sit determinata ad objectum quod sub electione cadit, sed dicitur libera a facultate et a modo facultatis a qua procedit, videlicet a facultate intellectus et voluntatis, quae de se indifferenter se habet ad utrumlibet, sive indifferentia negativa sive privativa et passiva. Cum igitur electio angeli tale initium et talem radicem habuerit, necesse est ut quandiu durat, sit libera electio, quamvis ipsa sit determinata ad particulare objectum, id quod etiam in electione humana verificatur. At vero in angelo habet aliam conditionem electio, propter naturam angeli inflexibilem, ita ut quod semel eligit, non possit non eligere ac respuere. Sed tamen haec inflexibilitas tantum abest ut deroget facultati libertatis, quod potius attestatur maximae perfectioni liberae facultatis angelicae, quatenus angelus, ut divus Thomas docet in illo art. citato, cum summa cognitione indifferentiae mediorum ad finem et omnium circumstantiarum eh'git, ac proinde ab electione semel elicita non potest discedere, saltim refutando quod semel eligit. Homines autem, etiam postquam elegerunt, possunt refutare quod semel elegerunt. Quae mutabil'tas profecto non oritur ex multa perfectione liberi arbitrii, sed ex

potentialitate nimia facultatis intellectus et voluntatis; quia dum homo eligit, non habet perfectam cognitionem omnium, circumstantiarum, ac propterea adveniente nova circumstantia, aliud eligit quam elegerat.

Et haec doctrina abunde satis'probatur. Nam si ad perfectionem liberi arbitrii usus, pertineret posse cessare ab electione ejus quod semel eligitur, non esset in Deo perfecta facultas liberi arbitrii. Constat enim quod postquam Deus decrevit aliquid fieri aut facere, implicat contradictionem quod Deus eligat oppositum ejus quod elegit, juxta illud: *Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet (Is.,* 46, 10), et illud *I Reg.,* 15 (v. 29) : *Triumphator in Israel non parcet nec poenitudine flectetur; neque enim homo est ut agat poenitentiam*. Ex quo sequitur quod quanto fuerit perfectius liberum arbitrium, tanto erit magis constans et minus mutabile ab eo quod semel eligit.

Habemus igitur quod daemones non minus peccant modo obstinati in malum quam peccaverunt in principio deliberationis perfectae. Scientes enim se esse inflexibilis naturae, deliberaverunt in seipsis permanere, non se referendo in finem supernaturalem, sicut tenebantur ex praecepto supernaturali quod fide cognoverunt, ut docet divus Augustinus in *Enchiridione,* cap. 105: "Multum quippe liberius erit liberum arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato" (1).

Sequitur etiam ex praecedenti doctrina quod confirmati in gratia non minus libere servant mandata, immo magis perfecte libere quam non confirmati in gratia; siquidem illorum liberum arbitrium per gratiam confirmationis stabilitur et determinatur ad bonum, ad similitudinem Dei.

Ex hac denique doctrina colligemus postea quomodo auxilium Dei efficax perficiat libertatem et usum liberi arbitrii.

4. — Ad *quartum* argumentum jam patet ex prima et secunda conclusione. Non enim negamus Deo indifferentiam negative divini liberi arbitrii. Argumentum vero probat quod, si in Deo daretur aliqua indifferentia privativa aut passiva, non esset omnino immutabilis, siquidem poterat se in seipso aliter se habere quam modo se habet. Tota igitur formalissima ratio liberi arbitrii consistit in

(1) S. August., *Enchiridion,* cap. 105. ML· 40, 281.

facultate activa non determinata ad unum, sed indifferentiam negativam habens ad utrumlibet agendum vel non agendum. Est autem haec potestas et facultas in intellectu et voluntate. In intellectu quidem radicaliter, inquantum est in illo cognitio indifferentiae mediorum ad finem; in voluntate vero formaliter est facultas eligendi utrumlibet quod ab intellectu cum indifferentia proponitur. Usus denique ipse hujus facultatis non consistit in aliqua indifferentia negativa aut passiva ipsius electionis; est enim omnis electio specifice determinata et in individuo ad unum objectum cum suis circumstantiis. Sed denominatio usus liberi arbitrii competit electioni ex parte principii a quo proficiscitur, videlicet a cognitione indifferentiae mediorum ad finem, et a voluntate, quae militando sub illa cognitione et illi subordinata, determinat unum eligendum. Et sic intellectus movetur a voluntate ad actum imperii, quod explicatur per verbum imperativi *fac*.

Unde constat quam longe simus ab illa sententia quam Suarez putat nos tenere, quod ratio libertatis et usus illius consistat formaliter in cognitione et judicio indifferentiae objecti. Nos enim in hoc radicaliter consistere asserimus usum libertatis, mediante qua radice Deus ipse perfectius illuminando intellectum et intime inspirando in voluntatem, efficit quod voluntas se determinet tam libere quam si ab extrinseco non ageretur. Et nihilominus fortiter movetur ex parte Dei primi moventis. Cujus motio et auxilium non ligat liberam facultatem, sed eam perficiendo efficit infallibiliter operari, ut amplius in sequentibus explicare intendimus. Hactenus de prima parte hujus tractatus.

SECUNDA PARS

In secunda parte agendum nobis est de **divinis auxiliis.** Et primo quid sit auxilium Dei. Secundo quotuplex sit auxilium.

CAPUT PRIMUM

In quo explicatur quid sit auxilium

1. — Quia nominis etymologia solet prodesse ad investigandum ipsum quod quid est rei, advertendum est auxilium sive adjutorium dicere ordinem et relationem auxiliantis et adjuvantis ad rem alteram existentem. *Auxilium* enim quasi ab *augendo* et promovendo rem existentem dicitur. Adjutorium etiam ab adjuvando rem existentem quae per seipsam vel conservari vel operari non valet, vel non tam perfecte operari, sicut accedente alia causa influente in rem ipsam aut effectum illius. Unde auxilians vel adjuvans proprie dicitur de causa efficiente quae in rem praeexistentem vel in effectum illius vel in utrumque simul influit. V. gr., si quis homo non valet aliquod pondus levare, aut vix et aegre levat, time si quis alius accedat et se applicet simul ad levandum lapidem, dicitur auxiliari et adjuvare alterum, non conferendo illi vires, sed applicando eas ad effectum, et sic uterque alterum adjuvat. Et exemplum memoriae commendetur. At vero caeli et concursus illorum utrumque adjuvant effective, influendo non solum in effectum, sed etiam vires membrorum et facultatem motivam corpoream sua influentia conservando, et interdum perficiendo. Cessante enim motu caeli, motus inferiorum corporum cessarent, ut communis habet philosophia. Multo autem magis necessarius est influxus primae causae, movens et naturales causas et voluntarias ad suos effectus,

influendo in causam, vel in effectum, vel in utrumque, ut statim amplius explicabitur.

2. — Ex dictis sequitur quod quando Deus creavit mundum, non dicitur adjuvasse aut auxilium contulisse. Est enim creatio productio ex nihilo; auxilium vero seu adjutorium praesupponit rem jam existentem. Possumus itaque definire auxilium esse influentiam causae efficientis ad aliquam operationem vel motum rei praeexistentis ordinatam. Haec definitio communi sapientum consensu debet recipi, tum quia alia convenientior assignari forte non poterit, tum quia non est limitata ad certam opinionem circa modum concurrendi vel influendi causarum in causas vel in effectus, tum denique quia communis est auxiliis quae feruntur sive ab auctore naturae, sive ab auctore gratiae.

Et quia nostra potissima intentio est agere de auxiliis Dei ut auctoris gratiae et totius ordinis supernaturalis, notanda est differentia inter utrumque ordinem. In primis ordo gratiae praesupponit ordinem naturae et perficit ipsum. Quapropter totus ordo gratiae adjunctus ordini naturae potest dici auxilium Dei elevantis et perficientis naturam praexistentem ad operationem supernaturalem et ad supernaturalem, finem tendentem. V. gr., creavit Deus angelos, simul in eis condens naturam et largiens gratiam. Sed tamen ea quae in angelo, creationis terminus, fuerunt, nullatenus dicuntur auxilia. Talis fuit existentia qua formaliter angelica natura educta est ex nihilo; talis etiam fuit consequenter intellectus angelicus et voluntas et liberum arbitrium et reliquae proprietates quae angelicae naturae ex propria quidditate debentur et in divina idea naturaliter repraesentantur. Haec enim omnia non possunt dici proprie auxilia, sed ad existentiam rei pertinentia tamquam naturaliter consecuta ab essentia, contra Pelagium, qui gratiam Dei totam putat esse liberum arbitrium. Quoniam vero, ut docet divus Thomas 1. 2, q. 109, a. 1, "quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo", idcirco omnis creatura indiget ad suam operationem vel motum auxilio Dei primi moventis. Cujus rationem ibidem insinuat divus Thomas, quoniam "a Deo est omnis formalis perfectio sicut a primo actu". Ac si diceret, sicut res dependet in esse a primo actu, qui est ipsum esse, ita etiam pendet

in omni operatione sua, quia omne quod operatur, operatur inquantum est in actu.

3. — Circa quod maxime observandum est et cavendum a mala philosophia quorumdam asserentium, nihil aliud esse influxum primae causae in secundam ut secunda actualiter agat, quam conservationem causae secundae et omnis virtutis ejus per quam constituitur in actu primo sufficienter ad agendum. Hanc sententiam evidenter colligo esse Molinae et Suarez. Molinae quidem in sua *Concordia,* disp. 27 et 28, quae habentur a pag. 179, ubi ait Deum auxilio et concursu generali non influere in causas secundas praemovendo eas, sed tantum influere immediate in ipsas operationes et effectus causarum secundarum, sine praemotione aliqua ipsarum causarum. Et putat contrariam sententiam tollere libertatem arbitrii, et tenet quod Deus suo concursu, sive generali, sive gratuito, ut causa partialis respectu effectus se habet. Ait enim in pag. 169: "Quo fit ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius mota agat et producat suum effectum, sed sit influxus immediate in illius actionem et effectum." Et pag. sequenti ait: "cum negari non possit, effectum quemcumque causae secundae indigere immediato Dei influxu in ipsum ut conservetur, etiam postquam cessaverit influxus causae secundae, multo magis ut de novo producatur. Utique vel dandum esset generalem concursum Dei cum causis secundis ad earum actiones et effectus non esse influxum in causas, sed cum causis immediate in actiones et effectus, quod probare intendimus; vel affirmandum esset Deum duplici generali concursu influere in productione cujusque effectus: uno immediate ih causam et per causam mediate in effectum, et altero in effectum". Haec Molina. Ecce quomodo negat concursum Dei in causam secundam nihil influere, sed dumtaxat conservat illam in suo esse et virtute, de qua conservatione non est opinio.

Item Suarez in sua *Metaphysica,* disp. 22, sec. 1 et 2 multa philosophatur de prima causa et cooperatione seu concursu cum secundis causis. Et cum in prima sectione de concursu immediato Dei in omnem rem, operationem et motum egisset, postea in sectione secunda, dum inquirit quid sit ille concursus primae capsae, an sit aliquid per modum principii vel actionis, relatisque variis sententiis, tandem concludit numero 20, quod "concursus primae causae, praeter id quod est per modum actionis vel fieri, non includit

ex intrinseca necessitate aliquid de novo inditum ipsi causae secundae quod sit principium actionis ejus vel conditio ad illam necessaria." Dicit "de novo inditum, quia certum est concursum causae secundae supponere in illa virtutem agendi datam et conservatam a prima causa, quod hic supponimus, et inquirimus quid ultra illam necessario sit adjungi ex parte primae causae" (1). Hactenus Suarez. Quam sententiam nititur probare ex testimoniis divi Thomae, ex quibus universi thomistae oppositum probant. De qua re, si pro rei dignitate agendum esset, prolixius tractatus esset componendus.

4. — Nunc autem *dico primo* contra Molinam, esse indignum divinae omnipotentiae asserere Deum esse causam partialem cum sua creatura, sicut duo trahentes navim dicuntur causae partiales, quia neuter in alterum influit neque effectus totus singulis attribuitur, sed ambobus simul. At vero cum Deus concurrit cum causa secunda, totus effectus et quidquid in illo est, immediate est a Deo immediatione virtutis et suppositi, ut etiam fatetur supra Suarez. Ubi nota quod particula illa *immediate* non accipitur exclusive ut excludat suppositum et virtutem causae secundae, sed dumtaxat importat intimam et perfectam virtutem Dei operantis in omnibus rebus, in quibus intime existit per essentiam, per potentiam et praesentiam. Nihilominus creaturas quasdam assumit ad secum cooperandum eumdem effectum, virtute illis indita a Deo per modum principii, cui proportionetur effectus. Et in hac parte nobiscum sentit Suarez ubi supra [sect. 1], num. 22 et 23, ubi citat divum Thomam lib. 3 *Contra gentes,* c. 70 dicentem, quod Deus "non ex insufficientia virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius provenit quod creaturae communicaverit vim agendi; et ideo non per se solum, sed cum illa velit tales effectus producere". Item Suarez ut minus probabile negat Deum et creaturam esse causas partiales componentes unam causam totalem, sed ait unamquamque esse integram in suo ordine, quatenus altera alteri subordinatur. Sed profecto, si subordinatio non consistit in alio quam in conservatione causae secundae, negat tales causas fortuito convenire ad agendum, quia "causa secunda pendet a prima a priori et

(1) F. Suarez? *Disput. metaphys.,* disp. 22, sect. 2, num. 19. *Opera,* ed. Parisiis, Vivés, t. 25, p. 815.

essentialiter, quia insufficiens per se est ad aliquid agendum sine illius ope. Causa vero prima proprie non pendet a secunda neque a priori nec a posteriori... Cumque prima causa semper agat ex certa scientia et voluntate sua et juxta ordinem a se institutum, non potest dici fortuito convenire cum causa secunda ad agendum, sed summa de rebus providentia" (1). Quam doctrinam adversus illum postea inducemus.

Dico secundo contra eumdem Molinam, non opus esse duplici concursu generali, altero in causam, altero in effectum quando effectus est actio immanens; quin potius Deus unico infuxu causam movet et cum illa actionem produxit, sive loquamur de concursu generali primae causae quo cuncta gubernat, sive de concursu speciali gratuito. Probatur. Quia si causa secunda a priori et essentialiter pendet a prima, ut bene dixit Suarez, non opus est alio influxu in causam secundam ut actualiter causantem, et alio in actione ejus; sed ipsa causa secunda ex passiva motione primae causae actualem vim accipit agendi et producendi. Dixi autem in causam ut actualiter causantem, quoniam si causa consideretur ut est in se cum habituali virtute agendi, alio divino influxu conservatur in illo esse et alio actualiter movetur ad actualiter efficiendum. Hic tamen influxus immediate attingit causam et effectum, quoniam ut est a Deo non dependet a causa secunda, quamvis ipse effectus pendeat ab utraque. Et hac ratione dicitur Deus producere effectum mediante causa secunda, quia ipse facit effectum dependere ab illa in fieri, et aliquando in conservari, sicut in actionibus vitalibus contingit.

Jam vero *dicimus tertio* contra Franciscum Suarez: quotiescumque causa secunda ex non operante transiit in operantem, neeesse est ut ipsa causa moveatur a prima, quae motio passive recipitur in ipsa causa. Et ex illa motione prout est a Deo tantum abest ut impediatur actualis causalitas causae secundae, quod potius inde actualiter perficitur ut ipsa operetur. Haec doctrina expressa est divi Thomae 1 p., q. 105, a. 4 et 1. 2, q. 6, a. 1 ad 3 et q. 10, a. 4 et potissime q. 109, a. 1, ubi ejus verba comendavimus, videlicet: "quantumcumque creatura aliqua corporalis vel spiri-

(1) Id. ib., sect. 1, n. 23. p. 807.

tualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo; quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae". Et concludit quod "actio cujuscumque entis creati pendet a Deo quantum ad duo: uno modo quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum". Nota quod non ait inquantum ab eo pendet ad agendum, sed ait *movetur,* ne quis dicat quod pendet quatenus conservatur. In quo articulo divus Thomas universaliter loquitur, et non solum de agentibus naturaliter, ut ait Suarez, sed etiam de agentibus supernaturaliter.

5. ⊢ In cujus doctrina divi Thomae *nota primo* quod ait, "quantumcumque creatura corporalis aut spiritualis ponatur perfecta", videlicet per suam formam, virtutem et habitum, "non potest in actum procedere nisi moveatur a Deo".

Nota secundo quod ait hanc motionem esse a Deo *non secundum necessitatem suae naturae,* sicut caelum movet haec inferiora, sed *secundum suae providentiae rationem*. Ex quo sequitur quod, cum gubernatio sit executio rationis providentiae, impossibile est aliquam creaturam moveri vel operari nisi moveatur a Deo, cujus motio prius natura est quam omnis alia motio vel operatio cujuscumque creaturae, sive seipsam moveat, sive aliam, sive ab alia moveatur. Et ratio est quia, sicut esse Dei est causa perpetuo influens esse in creaturis, ita necesse est ut quando creatura transit de non operante in operantem, vel quomodolibet alias movet aut movetur, ita influxus divinae motionis sit prior ordine causalitatis. Et confirmatur ex doctrina divi Thomae q. 109, a. 6: "Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem; et ideo cum secundum ordinem agentium sive moventium, sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis". Ex qua doctrina sic argumentor: Ultimus finis prius natura influit secundum proprium modum causandi seu finalizandi in ea quae ordinantur ad finem quam alii particulares fines: ergo etiam primum agens prius natura influit in omnem operationem et motum quam omnis creatura agens aut movens. Et haec ratio multo magis procedit de operatione inferioris agentis quae ordinatur ad finem supernaturalem. Quia quamvis Deus convertat omnia ad seipsum; sed

homines justos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem quem intendunt, ut ait Dionysius, *De divinis nominibus,* cap. 4 (1).

6. — Observandum est autem quod isti doctores; Molina et Suarez, ut sternant viam ad suas opiniones circa determinationem liberi arbitrii ad agendum, destruunt etiam in naturalibus plurima principia metaphysicalia, ut patebit legenti disputationem 22, ubi multa innovat Suarez de subordinatione causae secundae ad primam, ut patet num. 47, ubi expresse tenet quod illa maxima, *causa secunda non agit nisi mota a prima,* non debet intelligi ita "quod causa secunda praeter suum esse et omnem virtutem agendi connaturalem quam habet, indigeat novo motu vero ac reali in ipsa recepto ut agat".

Sed haec doctrina nobis falsissima videtur. *Primo* quidem quia est contra communem sensum philosophorum antehac receptum, et contra rationem naturalem qua utitur divus Thomas 1. 2, q. 9, a. 4: "omne quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente". Et inde colligit quod, cum voluntas incipiat velle quod prius non volebat, necesse sit quod ab aliquq extrinseco principio moveatur ad volendum.

Deinde, quia divina gubernatio, quae est effectus rationis providentiae, aliquid reale de novo ponit in rebus gubernatis praeter conservationem ipsarum rerum in suo esse et naturalibus virtutibus. Nemo enim hactenus dixit quod creatio et conservatio rerum sit gubernatio, sed potius passiva quaedam motio quae ex ratione divinae providentiae procedit et recipitur in rebus gubernatis.

Praeterea per illam doctrinam enervatur discursus rationis naturalis, quo ostenditur esse unus primus motor et una causa efficiens. Nam profecto, si causalitas actualis secundae causae non pendet ab influentia actuali primae in ipsam causam secundam, vanus est discursus Aristotelis 8 *Physicorum*. Ex illo enim principio, omne quod movetur ab alio movetur, possemus respondere quod statim sistimus in quodam movente particulari quod non movetur ab alio. V. gr., quando lignum calefit, movetur ab igne qui est in actu causans, absque eo quod moveatur actualiter ab alio; atque adeo ignis erit primum, movens respectu illius effectus, et

(1) Ps.-Dionysius, *De divinis nomi-n.,* cap. 4, § 4. MG 3, 700.

nec oportebit pervenire ad primum motorem qui est Deus. Eo vel maxime quoniam Aristoteles putabat mundum esse ab aeterno, neque dependere a libera voluntate Dei in sua conservatione; et nihilominus illo discursu intendebat ostendere esse unum primum actualiter moventem reliqua quae movent aut moventur.

Et *tandem*, ut in moralibus exemplum ponamus, et destruamus potissimam rationem in qua fundatur Suarez ut probet liberam voluntatem non determinari a Deo, sic argumentor: Liberum arbitrium perficitur realiter et intrinsece et formaliter per actionem immanentem, sicut quaelibet alia potentia vitalis; v. gr., visus visione, intellectus intellectione. Ergo, sicut quaelibet alia potentia vitalis pendet a motione primae causae tamquam a causa efficiente ut actu operetur, ita etiam facultas liberi arbitrii. Probatur consequentia. Quia haec facultas non minus transit de potentia privativa in actum, quam aliae potentiae vitales quando exercent proprias actiones. Confirmatur. Quia intellectus per cognitionem indifferentiae mediorum ad finem, perficitur de novo quando de non cognoscente illam indifferentiam fit cognoscens. Ergo ab alio movetur ad illam cognitionem.

Sed dices: intellectus ex cognitione finis potest se movere ad cognitionem mediorum, sicut ex cognitione primorum principiorum se movet ad cognitionem scientificam. Respondetur quod hoc ipsum nos asserimus, sed intendimus inde probare quod sit necessaria motio primae causae, quia etiam ad cognitionem finis et cognitionem primorum principiorum requiritur in nobis motio primae causae. Quoniam ad talem cognitionem sumus aliquando in potentia, aliquando in acto, requiritur motio primae causae, quae semper est in actu, ut docet divus Thomas 1. 2, q. 9, a. 4. Ex hoc igitur confirmamus quod voluntas quae non eligit et postea eligit, moveatur non solum a seipsa quatenus vult finem, sed etiam a prima causa quae movet illam ad actualiter volendum finem. Nam quidquid est causa causae, est causa causati, si formalis sit locutio, inquantum aliquid est causa causae ut causantis.

Praeterea illa maxima, omne quod est in potentia debet reduci in actum ab aliquo quod sit in actu, receptissima est apud philosophos et metaphysicos; nam et propterea intellectum agentem posuit Aristoteles, quia intellectus noster est in potentia ad recipien-

dum species. Et fundatur illa maxima in illo principio cognito lumine naturali, nemo dat quod non habet, saltem eminenter. Ergo si liberum nostrum arbitrium perficiendum est perfectione ad quam est in potentia cum privatione illius, necesse est quod ab alio quod sit in actu reducatur ad illam actualem perfectionem. Haec ratio, quamvis in naturalibus actionibus liberi arbitrii locum habeat, tamen multo magis procedit in supematuralibus electionibus; ut quando homo consentit credere, sperare et diligere sicut oportet ad justificationem et salutem. Etiam, quamvis possit aliquis respondere ad rationem factam dicendo, quod voluntas prout est in actu ad volendum naturaliter finem, valet movere seipsam ad volendum media et eligendum aliquod conveniens ad finem; tamen haec solutio, qualiscumque sit, non habet locum in praedictis electionibus supematuralibus. Et ratio est manifesta, quia voluntas, dum transit de non consentiente in assensum credendi ea quae sunt fidei, et sperandi in Deo adjutore vitam aeternam, et diligendi illum super omnia ut finem supernaturalem, non potest esse antea in actu sufficienti et virtuoso circa proprium objectum, quod est bonum in communi, ut inde valeat se determinare ad praedicta media eligenda ad illum finem supernaturalem. Igitur haec mutatio dexterae excelsi est, ac proinde opus habet ab iha determinari ut se determinet. Quae determinationes, videlicet determinatio passiva prout est a Deo movente, et determinatio activa prout est a voluntate consentiente, quamvis in eodem momento conjunctae sint, tamen activa determinatio voluntatis pendens est a passiva motione, quae est a libero arbitrio Dei, intime operantis et moventis et reducentis in actum liberum arbitrium juxta modum suae naturae, illuminando intellectum ut melius cognoscat media, et inspirando in voluntatem ut efficaciter eligat quod beneplacitum est Deo. Et hoc est quod Apostolus dicit in themate proposito, *aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis quod placeat coram Deo*. Ecce voluntas nostra aptatur passive a Deo ut nos faciamus. Quomodo autem hoc fiat efficaciter, explicat in eo quod dicit, *faciens in vobis quod beneplacitum est coram se.*

Cui doctrinae consonat explicatio divi Augustini circa illud, *qui Spiritu Dei aguntur, ad Rom.,* 8 (v. 14), *De verbis Apostoli,* serm. 13. "Dicit mihi aliquis: ergo agimur non agimus. Respondeo, immo et agis et ageris; et tunc bene agis si a bono agaris. Spiri-

tus enim Dei qui te agit, agentibus adjutor est; ipsum nomen adjutoris praescribit tibi" (1).

7. — Sed contrarium sentientes clamant quod destruimus liberum arbitrium per istam passivam determinationem a Deo, ut a causa realiter efficiente et movente liberum arbitrium. Nos contra objicimus quod ipsi praecipitant liberum arbitrium, attribuentes ei principatum in determinatione reali et physica sui ipsius, in qua consistit consummatio consensus; ipse autem Deus sit dumtaxat moralis causa praebens quaedam auxilia supernaturalia, sufficientia quidem, si liberum arbitrium velit uti illis. Hic autem bonus usus non est effectus realis a causalitate gratiae Dei, sed dumtaxat moralis effectus, quatenus Deus eo tempore dedit quo praescivit liberum arbitrium fore consensurum. De qua re in tertia parte altius tractabimus. Nos itaque liberum arbitrium aedificamus dum humiliamus illud sub potenti manu Dei, juxta doctrina Apostoli *ad Phil.,* 2 (w. 12-13) : *Cum metu et tremore salutem vestram operamini. Deus enim est qui operatur in vobis velle et perficere,* ne superbiamus putantes nos ex nobis aliquid facere quod gratia Dei non faciat in nobis. At vero qui dicunt quod voluntas nostra se applicat ad opus, et statim etiam Deus influit; "si autem nostrum liberum arbitrium suum influxum continuaverit, etiam concursus Dei actualis cessabit", videntur asserere Deum expectare nostram voluntatem ut purgari velimus. Ita videtur dicere Suarez lib. 3 *De auxiliis,* cap. 6, num. 7. Sed de hac difficultate amplius ex dicendis constabit quid sentiendum sit.

CAPUT SECUNDUM

In quo exactius inquiritur quotuplex sit auxilium Dei

1. — Supposito fundamento de quo, ut existimo, non potest esse controversia inter theologos, scilicet quod auxilium Dei sit actualis influentia in rem praeexistentem per quam res ad operationem ordinatur, prima divisio auxilii divini sit in *auxilium naturale* et *auxilium supernaturale*. Auxilium quidem naturale est auxi-

(1) S. August., *Sermo 156, De verbis Apost. 13.* ML 38, 855-856.

lium ordinatum ad naturales operationes hominis vel aliarum rerum naturalium. Etenim divina gubernatio quatenus Deus est auctor universi, ad omnem creaturam se extendit, a suprema usque ad infimam, movendo singulas juxta modum suae naturae; de qua re agitur in 1 p., a q. 103 et deinceps. Unde constat quod gubernatio non est sola conservatio rerum, sed ordinata motio illarum juxta regulam quae est in ratione divinae providentiae.

Hinc sequitur quod, cum homo sit nobilissima creatura, quatenus per rationem et liberum arbitrium magis assimilatur Deo auctori quam reliquae creaturae corporales, ita excellentiori modo auctor naturae gubernat et adjuvat hominem ad proprias ejus operationes.

Juxta hanc doctrinam, primum auxilium naturale quod Deus confert homini venienti ad usum rationis, non est conservatio hominis, neque luminis naturalis, quae est potentia congenita, neque etiam conservatio voluntatis vel facultatis liberi arbitrii; haec enim omnia ad existentiam rei consequuntur quasi proprietates debitae naturae, ut cap. praecedenti diximus. Sed primum auxilium quod Deus confert homini pertinens ad ordinem naturae, est *actualis illuminatio* qua homo illuminatur ad cognitionem veri, sive speculativam, sive practicam. In qua illuminatione nihil Deus confert homini per modum principii constituentis intellectum in actu primo. Nam per intellectum naturali lumine praeditum, sufficienter est constitutus homo in actu primo ad ea cognoscibilia intelligenda, in quorum notitiam per sensibilia potest pervenire. Sed nihilominus, "quantumcumque creatura aliqua... ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo", ut ait divus Thomas 1. 2, q. 109, a. 1. Haec autem passiva motio hominis jam perfecti in actu primo, quod sit de novo indita creaturae, operose nimis inquirunt metaphysici theologi.

Et eadem est difficultas de *prima operatione voluntatis,* quam auctori naturae tribuimus, qui sua motione deducit voluntatem nostram de non volente finem in actualiter volentem, juxta doctrinam divi Thomae 1. 2, q. 9, a. 4. De qua doctrina non intelligo controversiam esse inter recentiores theologos. Omnes enim confitentur voluntatem nostram passive se habere in prima volitione sui objecti. Non quia illa volitio non sit actio elicita a potentia voluntatis, est enim vitalis actio, sed quite, illa volitio non est ope-

ratio hominis inquantum homo est. Quia non inquantum rationalis et inquantum dominus suarum actionum discurrens ex aliquo principio; sed est omnino operatio voluntatis ut natura quaedam est, et inclinatio ad proprium objectum sibi naturale. Respectu cujus voluntas non indiget alio principio formali sibi indito, sed sufficit extrinsecum principium quod est in intellectu, naturale lumen ostendens, et proponens bonum quod est objectum voluntatis, cum motione primae causae intime existentis.

2. — Hoc supposito, idem dico ad quaestionem illam molestam in qua quaeritur, quid sit illa *motio passiva* qua voluntas movetur ab auctore naturae dumtaxat quando transit de non volente in volentem bonum in communi: an sit aliqua qualitas indita voluntati per modum principii ad eliciendum vitalem actionem circa proprium objectum. Et respondeo non esse aliquam qualitatem superadditam per modum principii, quia ipsamet voluntas secundum se est principium sufficiens ad eliciendum vitalem actionem circa proprium objectum propositum ab intellectu. Verum, quod ab intellectu proponatur nunc, et quod nunc voluntas actualiter tendat in illud, neutrum fit sine divina praemotione. Quae promotio non est sola conservatio potentiarum; alias semper intellectus et voluntas essent in actu, quia semper conservantur a Deo. Sed fateor me non intelligere quid aliud sit illa divina praemotio, si passive consideretur, quam ipsamet facultas intellectus posita in actu completo ab auctore naturae, qui operatur in omnibus secundum rationem suae providentiae.

Si autem *praemotio active* consideretur, prout est in Deo, nihil aliud esse intelligo quam divinam voluntatem, quae in omnibus rebus intime adest, efficiens in illis omnia quae fiunt, prout habent rationem essendi et bonitatis. Quare autem nunc moveat et antea non moveat ipsa divina voluntas, quae est prima causa rerum omnium quae fiunt, non potest ratio reduci nisi ad rationem divinae providentiae, quae ita disposuit secundum consilium voluntatis suae. Nunquam enim concedendum est a sapiente philosopho et theologo, quod divinus concursus qui dicitur naturalis et generalis, determinetur a creaturis, sicut concursus caelestium corporum determinatur ab inferioribus causis, maxime ab homine, qui per liberum arbitrium etiam astris dominatur. At vero divinae voluntatis generalis concursus, quia est secundum rationem divinae providentiae,

omnes causas et omnes effectus intime attingit, omnia determinans et a nullo determinatur. Dicitur autem generalis concursus Dei, quia non limitatur ad unum effectum, sed absque exceptione omnia disponit et gubernat juxta modum naturae uniuscujusque rei.

Universa haec doctrina expressa est divi Thomae 1 p., q. 19 per totam, et q. 22 per totam, quae est de divina providentia, et similiter videatur in q. 105. Quam doctrinam, si pénétrassent quidam ex modernis, non tam frequenter reducerent effectus contingentes, maxime qui habent radicem in libero arbitrio hominis, ad divinam praescientiam tantum, sed omnia reducerent ad divinam providentiam, ad quam reducenda sunt omnia quae fiunt, sive bona, sive mala: bona quidem ut effectus directe voliti et ordinati secundum rationem divinae providentiae; mala vero culpae ut permissa, ut ait Augustinus in *Enchiridione,* cap. 95 et 96. Est enim bona permissio peccatorum et ordinabilis a Deo in ultimum finem. Alias divina praescientia non haberet infallibilitatem, nisi praescita reducerentur ad decretum divinae voluntatis. De hoc naturali concursu plura dici poterat, sed pro temporis brevitate haec sufficiant.

3. — Transeamus jam ad auxilium supernaturale definiendum et dividendum.

Notandum vero prius est, ne in aequivoco laboremus, differentiam esse inter *auxilium* et *concursum,* si proprie loquamur. Nam auxilium proprie dicit influentiam *in causam principalem,* etiamsi sit secundaria; concursus vero dicit influentiam *in effectum productum,* sive a causa, sive ab instrumento, ad quem effectum producendum concurrit simul cum causa, vel cum instrumento causa illa quae influit in effectum, adjuvans causam vel elevans instrumentum. Hoc probatur ex communi modo loquendi; nam *auxiliari vel adjuvare dicit relationem ad causam cooperantem.* Unde non proprie dicemus quod artifex adjuvat instrumentum ad efficiendum artificiale, quoniam instrumentum non est proprie causa, sed dicimus quod artifex movet et elevat instrumentum, et cum illo concurrit ad efficiendam imaginem; et similiter dicimus quod Deus concurrit cum aqua ad producendam gratiam in anima, non autem proprie dicemus quod Deus adjuvat aquam ut producat gratiam.

Ex qua doctrina sequitur quod potest dari auxilium quod non sit concursus, et potest dari concursus qui non sit auxilium, et potest dari auxilium quod simul sit concursus. Exemplum primi quan-

do Deus infundit habitum gratiae et habitus virtutum infusarum, fert auxilium homini. Ipsi enim habitus infusi auxilia Dei sunt, ordinata quidem ad operationem, sed non necesse est quod statim operentur. Quod autem habitus sit auxilium, docet divus Thomas 1. 2, q. 109, a. 9 ubi ait quod "homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno modo quantum ad aliquod habituale donum per quod natura humana sanetur et elevetur...; alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum". Ipse itaque habitus infusus auxilium Dei est, quod parvulis in baptismo datur antequam operentur; immo et adultis quando virtute sacramenti cum sola attritione justificantur, datur hoc auxilium habituale, quando nondum habent actum caritatis. Immo etiam, ut divus Thomas docet ubi supra ad primum argumentum, ipsa conservatio habitus, influentia est in rem praeexistentem et ordinatur ad operationem.

Exemplum secundi: Deus concurrit cum aqua ad sanctificandam animam, et tamen non adjuvat aquam ad productionem gratiae, quoniam *aqua non habet aliquod formale principium proportionatum effectui* ut proprie dicatur adjuvari ad operationem, sed est mere instrumentum Dei. Ex quo sequitur quod sacerdos non opus habet petere auxilium gratiae ut absolvat, ut consecret, sed ut digne hoc ministerium exerceat. Et idem videtur dicendum de sanctis facientibus miracula, cum quibus Deus concurrit ad facienda miracula; sed non dicitur proprie adjuvare illos ad facienda miracula, quia ipsi tantum habent rationem instrumenti. Et tandem, si proprie loquendum esset, quando aliqua causa partialis influit tantum in effectum alterius causa-e partialis, non esset dicenda immediate ferre auxilium alteri causae, quia in eam nihil influit, sed in effectum causatum ab utraque simul. Unde neutra alteram immediate adjuvat, sed ambae simul in ratione causandi efficiuntur una causa respectu unius effectus, ut contingit quando duo homines levant lapidem quem neuter levare potest.

Denique exemplum tertii manifestum est. Nam cum Deus movet justum ut utatur habitibus infusis et operetur, certum est eodem auxilio motionis adjuvare justum ad operationem, et concurrere ad illam.

4. — His ita constitutis, cum deinceps de auxilio primae causae mentionem fecerimus, intelligemus Dei influentiam *non prout con-*

currit cum instrumento ad effectum, sed prout est adjutorium causae principalis in ordine ad operationem. Et hoc pacto loquentes, primam divisionem auxilii fecimus in auxilium naturale et auxilium supernaturale. Naturale quidem est quod confertur ad operationem aut motum ad finem naturalem, vel ad bonum in communi, quod est naturale objectum voluntatis. Et hoc auxilium est quod communiter dicitur generale primae causae.

5. — Verumtamen haec generalitas differenter intelligitur ab auctoribus novae concordiae et a thomistis. Nam auctores novae concordiae nihil aliud intelligunt per auxilium generale, quam conservationem secundarum causarum et concursum immediatum ad operationes et effectus illarum. Nos autem per hoc auxilium intelligimus motionem primae causae actualem, sine qua causa secunda quantumlibet conservata, operari non potest. Et ratio quae nos movet ea est, quia omnis causa secunda per suam operationem perficitur, praesertim si operatio est immanens. Nam de actione transeunte non est ita manifestum, quamvis mihi certissimum sit. Quia omnis potentia activa creaturae intrinsece et essentialiter ordinatur tamquam ad proprium finem et complementum ad propriam operationem. Ergo quando operatur, habet complementum suae speciei. Et haec est ratio quare actio divina non sit proprie transiens, quia potestas Dei non ordinatur essentialiter ad operationem alicujus effectus ad extra; hoc enim esset imperfectio in Deo.

Ceterum quod per actionem immanentem perficiatur potentia, manifestissimum est, cum ipsa actio sit complementum actualitatis potentiae, sicut visus realiter est perfectior quando videt quam cum non videt, et intellectus quando intelfigit quam cum non intelligit. Ergo cum omnis potentia transit de non operante in operantem, necesse est quod moveatur a causa quae sit in actu.

6. — Jam vero auxilium supernaturale est auxilium ordinatum ad finem supernaturalem per operationes supernaturales. Et suppono quod modo loquimur de auxiliis supernaturalibus intrinsecis et ordinatis ad bonum ipsius recipientis, ut excludamus gratias gratis datas, quae potius dicuntur supernaturales concursus Dei ad utilitatem Ecclesiae, quam auxilia ipsius operantis ad proprium,bonum ipsius ordinata, quod consistit in adhaesione ad Deum, ut docet divus Thomas 1. 2, q. **III,** a. 1. Omnes itaque divinae influentiae

in animam ad hunc finem accommodatae, auxilia Dei sunt supernaturalia.

Rursus auxilium supernaturale dividitur a divo Thoma ubi supra art. 2 et 3, primo quidem in gratiam operantem et cooperantem; secundo in praevenientem et subsequentem. Cujus doctrina, cum interpretaremur illos articulos, valde commendavimus ut utilem ad praesentem tractatum. Hoc tamen specialiter commemorandum est quod, sicut divus Thomas illic dividit gratiam sive ut est habituale donum, sive ut est divinum auxilium quo nos actualiter movet Deus ad bene volendum, ita et nos modo dividimus auxilium supernaturale in habituale donum nobis divinitus inditum, et in actualem motionem Dei qua mens movetur a Deo, sive secundum intellectum, sive secundum voluntatem. Omnia enim haec, auxilia Dei appellantur a divo Thoma. Nam ut diximus, in 1. 2, q. 109, a. 9 expresse habituale donum gratiae appellat auxilium; reliquas vero motiones et influentias ad supernaturalem finem ordinatas, in q. 111, a. 2 expresse vocat auxilia. Et nos in sequentibus appellabimus gratiam actualem, ut condistinguamus inter auxilium habituale et auxilium actualis motionis.

7. — Sed quia tota nostra disceptatio est circa auxilia actualia, necesse est adhuc dividere actuale auxilium, in auxilium omnino *praeveniens* nostram libertatem, seu potius usum nostrae libertatis, et in auxilium *cum quo* jam nostram libertatem exercemus. Prioris generis auxilium est *repentina quaedam illuminatio et excitatio Dei vocantis et invitantis animam ad bonum*. Et solent appellari *divinae inspirationes,* quae *prius tempore fiunt in homine,* regulariter loquendo, *quam ipse deliberet adhaerere Deo.* Et de hujusmodi inspirationibus dicitur in concilio Arausicano can. 20: "multa bona in homine fiunt quae non facit homo". De eisdem etiam dicitur *Prov.,* 1 (v. 24) : *Vocavi et renuistis,* hoc est, postquam advertistis vocationem meam, et renuistis. De istis etiam potest intelligi illud *Is.,* 50 (v. 4) : *Dominus erigit mane, mane erigit mihi aurem ut audiam quasi magistrum*. Notandum est autem quod hujusmodi auxilia omnino praevenientia identificantur quidem cum actionibus vitalibus intellectus et voluntatis. Sed quia fiunt ex motione Dei *omnino praevenientis prius tempore usum nostrae libertatis,* idcirco dicit concilium, "multa bona fiunt in homine quae non facit homo". Et similiter dicunt theologi quod in

illis recipiendis tunc mere passive nos habemus. Loquuntur enim de homine prout est causa moralis .suarum actionum et dominus deliberandi vel non deliberandi. Et in hac parte nulla est differentia inter patres Societatis et thomistas.

Secundi generis auxilium diximus esse quo stante, nostram liberta.tem exercemqs. Et hoc dupliciter potest contingere. Uno modo ita ut perseverante illa excitatione quae fuit omnino praeveniens, jam homo advertens et sciens et prudens resistat Deo vocanti et excitanti. Et tunc auxilium gratiae Dei convertitur in iram, ex malitia recipientis, juxta illud Apostoli *ad Rom.*, 2 (w. 4-5): *Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor, thesaurizas tibi iram in die irae.* Altero modo solet homo exercere suam libertatem consentiendo Deo vocanti et excitanti. Et circa hoc versatur tota difficultas et controversia inter patres Praedicatores et patres Societatis. Quamobrem in capite sequenti specialem quaestionem disputare intendimus: an illud idem auxilium praeveniens non alio adjuncto, sufficiat ad consensum liberi arbitrii et conversionem in Deum; an vero aliud auxilium accedat quo mens hominis actdaliter consentiat Deo et convertatur in illum.

CAPUT TERTIUM

De differentia auxilii suffientis et efficacis

1. — Quaestio igitur principalis est an sit idem et unum auxilium quod respectu conversionis mentis in Deum, sive per fidem, sive per caritatem, dicitur sufficiens et efficax.

Arguitur *primo pro parte affirmativa*. Nam si semper est aliud auxilium efficax quo homo consentit Deo distinctum ab omni alio quod recepit antequam consentiret, sequitur quod nullum aliud antea fuerat sufficiens. Patet consequentia quia, si omne aliud indiget adhuc alio auxilio efficaci, non erat sufficiens ad efficiendum.

2. — Arguitur *secundo*. Quia si omnis homo qui non convertitur non accipit illud auxilium efficax necessarium ad conversionem, excusaretur a peccato. Probatur sequela. Quia nemo potest obligari ad impossibile; sed impossibile est homini sine auxilio illo

converti: ergo quandiu non datur illi illud auxilium, excusabitur a peccato.

Sed dices: sua culpa non habet illud auxilium. Contra probatur quod non sit nova culpa non habere illud auxilium. Quia non est in ejus potestate obtinere illud, sed dumtaxat est in potestate divinae misericordiae gratis illud conferre eis quos efficaciter ad se convertit: ergo non denegatur homini sua culpa.

Et *confirmatur*. Deus statuit non dare homini qui non convertitur illud auxilium efficax: ergo non stat per hominem non habere illud.

3. — *Tertio* arguitur. Quia videtur crudele obligare hominem ad actum ad quem exercendum non habet necessarium principium, neque est in pjus potestate facere aliquid quo illud obtineat. Nec valet respondere quod petat a Deo, nam etiam ad istam orationem indiget auxilio efficaci. Ergo vel procedendum est in infinitum, vel dicendum est quod jam habet sufficiens principium ad eliciendum actum sine alio efficaci auxilio; sed illud sufficiens fiet efficax per consensum liberi arbitrii.

4. — Arguitur *quarto* ex illo celebri testimonio *Matthaei* (11, 21): *Vae tibi Bethsaida, vae tibi Corozain, quia si in Tyro et Sidone faotae fuissent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent*. Ex quo testimonio sic argumentor: Si non sufficeret divinum auxilium quod datum est judaeis ut cum solo illo converterentur tyrii et sidonii, sed necessarium esset auxilium aliud quod dicitur efficax, non verificaretur conditionalis a Christo Domino prolata. Etenim neque tyrii et sidonii egissent poenitentiam magis quam illae civitates quibus exprobat Dominus. Potuissent enim respondere Corozain et Bethsaida: si Tyro et Sidoni non amplius dedisses quam nobis, neque ipsi agerent poenitentiam.

5. — *Denique* arguitur ex testimonio divi Augustini lib. *De praedestinatione et gratia,* cap. 15 ubi comparat Pharaonem cum Nabuchodonosore, et facit illos pares quantum ad omnia, tam ex parte ipsorum, quam ex parte Dei, et concludit: "Quid ergo fines eorum fecit esse diversos, nisi quod imus manum Dei sentiens, in recordatione propriae iniquitatis ingemuit, alter vero libero contra Dei misericordiosissimam veritatem pugnavit arbitrio?" (1).

(1) S. August., *De praedestinatione et gratia,* cap. 15. ML 45, 1.675.

Et *confirmatur* ex divo Gregorio homilia de invitatis ad nuptias, ubi differentiam quare quidam venerunt ad nuptias et quidam non venerunt, refert ad diversitatem efectuum eorum qui invitabantur, non ad differentiam vocationis. Id quod et divus Augustinus videtur confirmare lib. *Octoginta trium quaestionum,* q. 68 prope finem ubi, loquens de vocatis ad coenam *(Luc.,* 14), sic ait: "Ad illam enim coenam quam Dominus dicit in evangelio praeparatam, neque omnes qui vocati sunt venire voluerunt, neque illi qui venerunt, venire possent nisi vocarentur. Itaque nec sibi debent tribuere qui venerunt, quia vocati venerunt; neque illi qui noluerunt venire debent alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam ut venirent vocati erant in libera voluntate." Haec Augustinus (1). Ubi videtur sentire quod auxilium vocationis gratiae Dei fuit aequale utrisque.

Denique *confirmatur* ex concilio Tridentino, sess. 6, can. 4 ubi definitur: "Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, neque posset dissentire si velit, sed... mere passive se habere, anathema sit." Hinc arguitur: ergo stante quocumque auxilio, poterit stare simul quod homo dissentiat; ac proinde nullum est auxilium Dei efficax distinctum a sufficiente, sed illud idem erit efficax si homo consentiat, et non efficax si homo non consenserit.

6. — Quaestio haec plus temporis exigebat quam paucis lectiotionibus nobis suppetit. Videantur quae diximus *Super Primam partem,* q. 23, a. 3, dub. 3 et in *Secunda secundae,* q. 10, a. 2, dub. 2, documento 3.

Nunc autem summarie procedentes, sit **prima conclusio:** *Necessaria est distinctio auxilii gratiae Dei in auxilium sufficiens et in auxiUium efficax.* Hanc distinctionem admittunt etiam auctores novae concordiae, saltem voce tenus. Et quamvis haec distinctio non inveniatur expresse apud, divum Thomam, tamen virtualiter invenitur et in divo Thoma et in divo Augustino. Ait enim divus Augustinus saepissime, quod primo homini datum est posse perseverare, non autem perseverare, et datum est ut posset non peccare, sed non est datum ut non peccaret. Habet etiam fundamentum in simili locutione theologorum de merito et redemptione .Christi.

(1) S. August., *De diversis quaestionibus octoginta, tribus,* cap. 68. ML· 40, 63.

Dicunt enim quod Christus Dominus satisfecit pro peccatis omnium hominum quantum ad sufficientiam meriti et satisfactionis, non tamen omnibus meruit quod applicaretur quantum ad efficaciam; quoniam multis de facto non est applicata satisfactio et redemptio Christi, et paucioribus quantum ad salutem vitae aeternae. Hoc enim modo dumtaxat praedestinatis applicata est redemptio Christi Salvatoris, juxta illud: *Pater, quos dedisti mihi, non perdidi ex eis quemquam (Joan.,* 18, 9). Et de hujusmodi ovibus dixit: *Non rapiet quisquam eas de manu mea (Joan.,* 10, 28). Juxta hunc modum loquendi, dixit Apostolus de Christo quod *est Salvator omnium, maxime fidelium (I Tim.,* 4, 10). Quibus verbis et suffi-' cientiam universalem redemptionis Christi declarat et efficaciam in quibusdam. Quae etiam efficacia explicatur verbis nostri thematis dum inquit Paulus: *Deus autem pacis aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis quod beneplacitum est coram se.* Videatur Augustinus in lib. *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae.*

Sed ut melius intelligatur ista distinctio auxilii, *notandum est* quod tunc auxilium dicitur efficax quando habet effectum concomitantem. Non dico *quoniam* habet, sed *quando* habet, et in hoc omnes conveniunt. Sed iste effectus potest esse duplex: aliquando enim est cum consensu liberi arbitrii, aliquando vero non est cum consensu liberi arbitrii. Nunc autem nostra distinctio intelligitur de auxilio efficaci priori modo, quo stante, homo libere vel credit, vel convertitur in Deum.

Nam si posteriori modo intelligatur, sit **secunda conclusio:** *Omne auxilium gratiae Dei est efficax alicujus effectus ad quem ex beneplacito divinae voluntatis absoluto mittitur.* V. gr., repentinae illuminationes et inspirationes mentis effectum aliquem habent, dum homo excitatur et invitatur quibusdam actionibus vitalibus ad finem supernaturalem. Haec doctrina est divi Thomae 1. 2, q. 112, a. 3 ubi ait quod praeparatio dupliciter considerari potest. Et dicit quod si consideretur secundum quod est a Deo movente, habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cujus cor movet gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; et tale auxilium dicitur a nobis efficax.

7. — *Nota secundo* quod cum condistinguimus auxilium sufficiens et efficax loquimur de sufficientia quae nondum est conjuncta cum effectu libero, quamvis de se ordinetur ad illum. Alias enim non esset bona divisio.

Sic igitur loquentes de auxilio sufficienti et efficaci, sit **tertia conclusio:** *Auxilium efficax realiter distinguitur a sufficienti.*

Haec conclusio est contra Molinam et Suarez. Contra Molinam quidem, qui expresse tenet in sua *Concordia,* pag. 232, quod "divisio sufficientiae auxilii in efficacem et inefficacem ab effectu sumitur"; et quod idem auxilium, "sive majus sive minus, quod est sufficiens, efficax dicatur cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur"; et quod est in libera potestate nostra, auxilia divina efficacia reddere, consentiendo et cooperando cum illis, vel inefficacia illa reddere continendo consensum.

Similiter contra Suarez, qui lib. 3 *De auxiliis,* praesertim a cap. 14, nihil reale intrinsecum ponit in auxilio sufficienti ut fiat efficax, et tandem concludit in cap. 20 quod idem realiter auxilium gratiae dicitur majus quia opportuno tempore datur. Hanc autem Opportunitatem temporis considerat ex parte individui, quatenus praescivit Deus quod ille homo singularis, si illo tempore reciperet auxilium, esset consensurus et operaturus cum illo. Et ibi defendit Molinam, qui absolute dixerit unum hominem cum aequali auxilio unum operari et non alium; quoniam apud sapientes intelligitur illa assertio de aequalibus viribus ex parte principii, et non ex parte concursus Dei, quem putat esse ipsam actionem hominis. Sentiunt itaque inter auxilium sufficiens et efficax nullam esse realem differentiam, sed tantum moralem, quae provenit ex opportunitate temporis, supposita praescientia Dei, qui praescivit illud hominem in tali tempore constitutum cum talibus auxiliis fore operaturum, et voluit misericorditer constituere illum in talibus circumstantiis.

Nihilominus probatur nostra conclusio ex illo testimonio egregio primae *ad Cor.,* 4 (v. 7): *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* In quo loco, ut ait divus Augustinus lib. *De praedestinatione sanct.,* cap. 5, Apostolus evidentissime loquitur contra humanam superbiam, "ne quisque in homine, ac proinde nec in seipso, sed in Domino glorietur". Et inquit: "Nunquid per haec dona quae omnibus communia sunt hominibus, discernuntur homi-

nes ab hominibus?" Ac si diceret, minime quidem. Et subjungit: Dixit enim Apostolus: *Quis enim te discernit?* Et quia posset dicere homo inflatus, "discernit me justitia mea, fides mea vel si quid aliud, talibus occurrens cogitationibus bonus doctor, addidit: *Quid autem habes quod non accepisti?* A quo nisi ab illo qui te discernit ab alio, cui non donavit quod donavit tibi?" (1). Haec ille. Ex quo sic argumentor: Si auxilium gratiae efficacis non distinguitur realiter ab auxilio sufficienti, sequitur quod ille qui convertitur possit gloriari in seipso, dicens: nihil reale amplius mihi datum est quam alteri, sed ego aliquid reale adjeci quo me discrevi ab altero. Itaque bonum usum auxilii sufficientis non accipit a gratia Dei, sed ex viribus liberi arbitrii sui. Bene usus est illo auxilio sufficienti, ac proinde iste realiter se discernit, et non discernitur realiter a Deo.

8. — Sed dicunt quod Deus moraliter illum discernit, quatenus aequale et interdum minus auxilium realiter et entitative eo tempore opportune dedit, in quo praescivit ex proprietate sui liberi arbitrii fore consensurum et bene usurum auxilio sufficienti.

Sed contra est quod Augustinus statim cap. 6 inquit: "Multi audiunt verbum veritatis, sed alii credunt, alii contradicunt. Volunt ergo isti credere, nolunt autem illi. Quis hoc ignoret? quis hoc neget? Sed cum aliis praeparatur, aliis non praeparatur voluntas a Domino, discernendum est utique quid veniat de misericordia ejus, quid de judicio."

Ex hoc patet quod non sufficit ponere opportunitatem temporis, ut dicatur Deus realiter praeparare voluntatem unius et non alterius. Neque iterum valet respondere quod illud auxilium datum opportuno tempore quo Dëus praescivit hominem ex proprietate sui arbitrii bene usurum illo, fuit major misericordia. Primo quidem quia haec opportunitas et ista praescientia non arguit realem distinctionem illorum hominum ex parte Dei, ac proinde habemus intentum, quod Deus non discernit realiter credentem a non credente; ac proinde solus ipse qui vult credere, realiter se distinguit ab alio per solas vires liberi arbitrii, et in seipso et de se gloriari poterit. Nec denique valebit respondere quod ipsum liberum arbitrium simul cum auxilio sufficienti est datum et reservatum a Deo auctore naturae et gratiae: tum quia ista responsio partim erat

(1) S. August., *De praedest.* sanct., cap. 5. ML 44, 967-968.

Pelagii, tum etiam quia in hoc quod est habere liberum arbitrium, non discernitur credens a non credente. In hoc vero quod est conservare auxilium sufficiens in uiïo et non in altero, non dant rationem ex parte Dei, sed ex parte hominis.

Est aliud egregium testimonium divi Augustini in *Enchiridions,* cap. 32, ubi explicans illud Apostoli ad Rom., 9 (v. 16), *Igitur non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei,* movet ipse quaestionem quomodo dicat Apostolus non esse volentis neque correhtis, sed miserentis Dei, "cum procul dubio, si homo cujus aetatis est ut ratione jam utatur, non possit credere, sperare et diligere nisi velit, neque pervenire ad palmam supernae vocationis Dei nisi voluntate concurrerit". Et respondet quod propterea dictum est non volentis neque currentis, quia et ipsa voluntas a Deo praeparatur. Et ut magis explicet hanc solutionem quaestionis, refutat quamdam solutionem falsam, scilicet quod "propterea dictum est, *non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei,* quia ex utroque fit, id est ex voluntate hominis et misericordia Dei, ita ut sit sensus, non volentis neque currentis, id est non sufficit sola voluntas hominis, nisi sit etiam misericordia Dei". Quae solutio ést Anastasii Nicaeni in lib. Quaest. scriptur., quaest. 55 (1), et Gregorii Nazianzeni, Oratione 31. Vide Suarez lib. 3, cap. 9, num. 7.

Sed replicat Augustinus contra hanc solutionem : "Si propterea dictum est *non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei,* quia id voluntas hominis sola non implet, cur non et e contrario recte dicetur, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia id misericordia Dei sola non implet?" Concludit ergo Augustinus quod, "sicut nullus Christianus dicere audebit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis..., necesse est ut propterea recte dictum intelligatur, *non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei,* ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam", ita sane ut bona voluntas annumeretur inter dona miserentis Dei, juxta illud Ps. 58 (v. 11) : *Misericordia ejus praeveniet me.* Haec Augustinus (2).

In cujus doctrina *adverte primo,* quod bonam voluntatem vocat ipsam actionem bonam liberi arbitrii qua bene utitur auxilio Dei.

Adverte secundo quomodo distinguit inter praeparationëm, et

(1) S. Anast. Sinaita, *Quaestiones et respons.,* q. 55. MG 89, 620.

(2) S. August., *Enchiridion,* cap. 32. ML 40, 247-248.

hanc bonam voluntatem, et adjutorium Dei ad illam. Inquit enim, ut totum Deo detur miserenti, non ut creatori conservanti liberum arbitrium, sed ut salvatori qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam. Ecce praeparationem et adjutorium, duo auxilia differentia distinguit. Alioquin si idem auxilium est, possemus dicere praeparat praeparandam, et adjuvat adjuvatam. Sed profecto nomine praeparationis intelligit auxilia quae dantur per modum sufficientiae ad perficiendam ipsam potentiam in actu primo. Cum vero inquit, adjuvat praeparatam, intelligit divinam motionem efficacem consensus liberi arbitrii. Et hoc pacto totum datur Deo qui totum efficit in ipsa facultate liberi arbitrii, non solum illuminando intellectum et proponendo objectum, sed etiam realiter et efficaciter movendo liberum arbitrium, ut deliberando consentiat.

Denique adverte quantum distat haec augustiniana doctrina a doctrina illorum qui nullam majorem efficaciam physicam et realem ponunt ex parte Dei, sed dumtaxat ex parte naturalis proprietatis hujus liberi arbitrii. Ceterum ipsi Deo dumtaxat attribuunt in executione bonae voluntatis humanae moralem quamdam efficientiam, quae consistit in hoc quod, cum Deus naturali scientia et necessaria citra decretum seu potius decretatum a divina voluntate cognoscat hanc conditionalem : si hic homo constituatur in tali tempore et cum talibus auxiliis et circumstantiis, consentiet credendo in Deum et diligendo super omnia, etc. In qua quidem cognitione nullam misericordiam facit huic homini, quia illa consurgit ex comprehensione naturali divinae essentiae et in ea omnium creaturarum, ut Molina philosophatur. Vide Suarez *Metaphysic*..disput. 30, num. 33.

9. — Totam igitur Dei misericordiam constituunt in hoc quod Deus voluerit creare illum hominem et collocare in illis circumstantiis et in illa temporis opportunitate, et de hoc poterit homo agere gratias divinae misericordiae. Quod autem suppositis illis circumstantiis homo se applicaverit ad consensum bonum, habet ex proprietate sui liberi arbitrii, ac proinde de hac applicatione non poterit agere gratias Deo salvatori, sed forte creatori et conservatori facultatis liberi arbitrii. Nullum enim alium concursum ponunt isti doctores moderni ex parte Dei, nisi conservationem facultatis liberi arbitrii cum sufficienti auxilio, cum quo Deus concurrit, non in-

fluendo in ipsum, sed tantum in substantiam effectus. Ac proinde non totum Deo dabitur, si voluntatem hominis non praeparat adjuvandam, nec adjuvat praeparatam; sed totam sufficientiam et efficaciam realem ita distinguunt, ut sufficientia sit ex Deo, efficere autem attribuatur naturae hujus liberi arbitrii, quod aequaliter praeadjutum reali auxilio, quod illi appellant physicum, se discernit ab altero, quod aequale auxilium vel forte majus acceperat, et nihilominus non consentit Deo vocanti et excitanti.

Ecce totam differentiam inter thomistas et augustinianos theologos ex una parte, et inter quosdam modernos novae concordiae inventores ex altera. Ii quidem convincuntur argumentis factis, eo quod ajunt se non posse intelligere quomodo servetur proprietas facultatis liberi arbitrii cum tanta efficacia reali gratiae Dei. Nos vero cum Augustino multo minus possumus intelligere omnipotentiam divinae voluntatis et beneplaciti Dei, "si, ut inquit Augustinus in *Enchiridione,* cap. 95, aliquid voluit Deus facere quod non fecit; et quod est indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat omnipotens voluntas hominis impedivit". Atque ita "periclitatur ipsum nostrae confessionis initium, qua nos in Deum Patrem omnipotentem credere confitemur". Haec Augustinus (1). Quomodo autem cum hac certa efficacia gratiae Dei servetur conditio facultatis liberi arbitrii, in solutione argumentorum et in dictis in prima parte hujus tractatus explicatur.

CAPUT QUARTUM

In quo ad argumenta in oppositum respondetur

1. — Ad *primum* argumentum, nego sequelam. Ad probationem, nego iterum consequentiam. Non enim dicitur auxilium sufficiens quia valeat efficere sine motione primae causae, sed dicitur sufficiens ad constituendum hominem quasi in actu primo, quo mediante, proponitur sibi ut bonum possibile ex auxilio gratiae Dei finis supernaturalis et media ad illum finem. Et haec est benignitas Dei, quae hominem excitat et invitat aliqua illuminatione

(1) S. August., *Enchiridion,* cap. 95-96. ML 40, 276.

intellectus et aliqua inspiratione voluntatis sufficienti, ad obligandum illum ad credendum, sperandum et diligendum. Quod si renuerit, imputabitur illi ad culpam, quam potest committere ex propriis viribus, non Deo auctore; si autem consenserit, Deo auctore et speciali auxilio efficaciter operante convertitur, consentiens per liberum suum arbitrium. Et ita Deus hoc efficaci auxilio discernit illum ad altero qui non convertitur, cui non dedit auxilium efficax.

2. — Ad *secundum* argumentum negatur sequela, quoniam ad peccandum minus sufficit quam ad bene agendum. Et ideo non habens auxilium efficax, non excusatur a peccato, quia sufficit quod proponebatur illi ut possibile a Deo, et ipse homo ex propriis liberi arbitrii defectibilis non vult illud auxilium, eo ipso quod non vult converti in Deum ut finem supernaturalem. Et hoc sufficit ad peccandum. Neque requiritur quod sit in ejus potestate tamquam in principio virtuoso active, physice aut meritorie ad obtinendum illud auxilium, sed sufficit quod proponatur illi ut possibile ex auxilio Dei, ad hoc quod non dicatur obligari ad impossibile. Ut si v. gr., Deus praeciperet mihi ut volarem, et ipse offerret mihi alas, non excusarer a peccato dicendo, non habeo alas, quia jam offeruntur mihi ut possibiles ex dono Dei, ac proinde peccarem si responderem, nolo volare.

Ad *confirmationem* respondetur distinguo antecedens. Si enim intelligatur sine praevisione futurae resistentiae liberi arbitrii, nego antecedens; immo nemini adulto cui obtulit auxilium efficax negat tale auxilium in executione, nisi ei quem praescivit noliturum. Ac proinde divinum decretum non excusat illum a peccato.

Sed dices, quare praescivit de isto homine quod esset noliturus magis quam de alio qui convertitur? Respondetur quia voluit permittere istum deficere, et non voluit alium permittere quod deficeret. Cujus differentiae et discretionis noli velle investigare causa, si non vis errare; sed contenti simus distinguere quid veniat de misericordia, quid de judicio. Et hoc est *sapere ad sobrietatem* (*ad Rom.*, 12, 3).

Sed hic est replica importuna et sophistica, qua putant aliqui contra nos triumphare. Contra sic argumentor: Si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis. Sed auxilium efficax quod nos speciale ponimus distinctum realiter a sufficiente est

causa conversionis cujuslibet hominis qui convertitur. Ergo negatio illius auxilii est causa quare non convertitur omnis qui non convertitur.

Ad hoc argumentum vide 1 p., q. 23, a. 3, dub. ultimo ad 6. Sed respondetur primo quidem quod illa maxima intelligenda est de causa totali, quae se sola in suo genere est causa affirmationis, ut v. gr., si albedo est causa formalis albi, negatio albedinis erit causa non albi. Item si solus Deus est causa creationis suo decreto, erit etiam causa non creandi per negationem decreti. Et ita voluntas divina suo decreto fuit causa creandi istos angelos et non creandi alios. Quando vero concurrunt duae causae, etiamsi sint subordinatae ad aliquem effectum, quamvis ex affirmatione primae causae ponatur effectus, tamen negatio effectus non habet pro causa negationem primae causae, sed poterit habere negationem secundae causae, ut patet ex doctrina divi Thomae 1. 2, q. 112, a. 3 ad 2, ubi ait quod "defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo".

Respondetur secundo et confirmatur praecedens solutio. Et nota quod negatio conversionis ad Deum potest dupliciter considerari. Uno modo in genere moris, et sic non est pura negatio entis, sed est omissio. Altero modo potest considerari ut est pura negatio entis. Si priori modo consideretur, non habet pro causa negationem auxilii efficacis ex parte Dei, sed liberum arbitrium defectibile et deficiens. Si autem secundo modo consideretur, concedo quod negationis illius entitatis causa est pura negatio auxilii efficacis, quod Deus non tenebatur dare, sed potius voluit permittere peccatum. Neque semper in poenam alterius peccati. Nam angelos permisit peccare, et saepe permittit Deus justum deficere a gratia per peccatum, et tamen illa permissio non est in poenam alterius peccati. Nam originale jam erat remissum in viro justo; atque ideo non potest dici illa negatio auxilii efficacis poena praecedentis peccati, quamvis aliquando talis subtractio auxilii sit poena peccati, quae in sacris litteris solet dici excaecatio et induratio. Unde ad confirmationem merito negamus illam consequentiam, Deus statuit ab aeterno non dare illud auxilium efficax, ergo non stat per hunc hominem non habere illud. Nam aliquando quidem statuit non dare in poenam peccati, quod praescivit Deus futurum; aliquando vero, etiamsi sit prima permissio peccati prot^parentis,

neque possit habere rationem poenae praecedentis peccati, tamen prima et adaequata causa negationis auxilii, ut se tenet illa negatio ex parte executionis in .tempore, est liberum arbitrium, quod de se habet posse velle deficere et omittere praeceptum Dei, Deo permittente, qui tamen poterat impedire, si vellet pro sua misericordia convertere hominem a peccato, vel manutenere in justitia.

3. — Ad *tertium* argumentum respondetur quod potius esset blasphemum notare Deum de crudelitate quia quibusdam non dat illud auxilium efficax vel donum perseverantiae jam justificatis. Nam pari ratione murmuraremus quod non omnes homines praedestinavit, si praedestinatio non habet causam in praescientia meritorum ex parte praedestinatorum, ut quidam nostris etiam temporibus intendunt introducere in scholam. Contra quos objicio illud Apostoli *ad Rom.*, 9 (vv. 12-16) : *Non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dïlexi, Esau autem odio habui.* Et subdit: *Quid ergo dicemus? Nunquid iniquitas est apud Deum? Absit. Moysi enim dicit (Ex.,* 33) : *Miserebor cujus miserebor, et misericordiam praestabo cujus miserebor. Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.* Ecce ubi integrum effectum praedestinationis soli divinae misericordiae tribuit. Immo negat hunc effectum integrum habere rationem in praescito conatu et cursu liberi arbitrii, tametsi collatio gloriae futura sit propter praescita merita, non tamen totus effectus praedestinationis. Et iterum respondet Apostolus aliis superbis ita objicientibus: *Quid adhuc quaeritur? Voluntati enim ejus quis resistet?* Si cujus vult miseretur, et quem vult indurat, o *homo, tu quis es qui respondeas Deo?,* etc., usque ad caput undecimum ubi concludit: *O altitudo divitiarum scientiae et sapientiae Dei,* etc. Non itaque est crudelitas obligare hominem ad credendum antequam habeat auxilium efficax, quia non est obligare illud ad impossibile, quia possibile est habere illud, ac proinde possibile est implere praeceptum. Non enim opus est quod illud auxilium sit in potestate hominis tamquam in principio activo aut meritorio ; sed illa possibilitas fundatur in Dei misericordia, et in lege communi, et in facultate liberi arbitrii, cui offertur auxilium a Deo, qui paratus est dare, nisi per hominem steterit.

4. — Ad *quartum* argumentum vide quae late diximus 1 p., q. 23, a. 3, dub. 3, conci. 10, § *Sed circa doctrinam,* et in 2. 2, q. 10,

a. 1, dub. *2,* documento 3. Nunc autem notandum est cum divo Augustino lib; 1 *De Trinitate,* cap. 12, ubi documentum egregium ponit ad intelligentiam sacrarum litterarum, videlicet "nullo locutionis genere utitur sacra scriptura quod in consuetudine hominum non inveniatur" (1). Cui consonat Origenes lib. 4 *Contra Celsum* dicens sacra scriptura pro auditorum viribus et utilitate dimetitur quae denuntiat (2). Hoc supposito sciendum est quod circa illud locum Matthaei 21, multa dicunt doctores inquirentes quare tyriis et sidoniis non dederit illa auxilia quae judaeis dederit, praedicatione sua et miraculis. Sed certe divus Gregorius et divus Hieronymus super illum locum ajunt quod scire secreta Dei non est hominis.

Nihilominus, ut satisfaciamus scholasticis theologis, respondetur ad argumentum negando consequentiam dum infertur: ergo cum aequali auxilio Dei existente judaei non convertebantur, et tyrii et sidonii cum illo solo converterentur. Et ratio est quoniam ad veritatem illius conditionalis non requiritur quod tyrii et sidonii poenitentiam egissent non recipientes aliud donum Dei, quod non dabatur judaeis. Sed sensus est: si apud illos ego praedicarem et miracula facerem sicut apud vos, illi poenitentiam egissent. Hoc enim idem est ac si diceret: Deus dedisset illis poenitentiam. Certum est enim quod poenitentiam agere donum Dei est, juxta illud *II ad Tim.,* 2 (v. 25): *Ne quando det Deus illis poenitentiam,* etc. Quod quidem donum non recipit qui non agit poenitentiam.

Quod si iterum roges, quare dicit Christus quod positis illis miraculis et doctrina daret poenitentiam tyriis et sidoniis quam dabat judaeis: respondetur quod Christus Dominus humano more voluit objicere judaeis, quod erant pejores quam tyrii et sidonii et quod propter majora illorum peccata et demerita denegabatur illis juste illud auxilium efficax poenitentiae salutaris, cujus auxilii minus indigni erant tyrii et sidonii, ad quos, si venisset Christus praedicans et miracula faciens, Deus misericorditer emolliret illeram corda minus indigna. Et ideo remissius erit tyriis et sidoniis in die judicii quam perfidis judaeis. Et haec fuit potissima intentio Christi Domini, exprobare illis civitatibus quae propter majores

(1) S. August., *De Trinitate,* lib. 1, cap. 12. ML 42, 837.
(2) Origines, *Contra Celsum,* lib. 4, η. 71. MG- 11, 1.139-1.142.

iniquitates suas, etiamsi illa exteriora beneficia praestarentur eis, miraculorum nempe et praedicationis evangelii, indigniores erant quibus interiora auxilia efficacia concederentur quam tyrii et Sidonii, in quibus minor indignitas erat ad recipiendum misericorditer illa auxilia quae illis darentur, si talia miracula apud eos fierent.

Neque replica quae fit ex parte judaeorum quidquam valet ad excusandum eos dicentes, si tyriis et sidoniis non dedisses alia majora auxilia interiora, neque ipsi converterentur magis quam nos. Etenim solutio ex dictis est manifesta. Nam respondemus pro Christo, concedentes quod nec illi converterentur absque majoribus internis auxiliis. Sed nihilominus hoc non excusat judaeorum majorem indignitatem suae infidelitatis et superbiae, propter quae gravissima peccata negabantur illis talia auxilia, quae non negarentur minus indignis, si dignaretur Christus ad eos venire et talia miracula facere in confirmationem suae doctrinae. Verumtamen, ut dicit Augustinus lib. 2 *De dono perseverantiae,* cap. 14, quia "nec tyriis et sidoniis credere est datum, et unde crederent est negatum", et utrique punientur in die judicii; sed multo magis judaei propter majora sua peccata (1).

5. — Ad *quintum* argumentum, de comparatione Pharaonis et Nabuchodonosoris, respondetur quod qui illud citant testimonium in favorem suae sententiae, vel non legerunt, vel si legerunt, afferunt de industria truncatum. Nam profecto ibi Augustinus procedit argumentando contra eum qui divinum consilium altissimum sapienti corde dijudicat. Unde Augustinus ab illo quaerit causam indifferentiae, ubi medicamentum est aequale. Et quamvis divus Augustinus in illo discursu particularem illam et formalem differentiam proferat ex parte recipientium, "quoniam alter, manum Dei sentiens, in recordatione propriae iniquitatis ingemuit, alter vero contra Dei misericordiosissimam veritatem, libero pugnavit arbitrio", tamen haec differentia statim ad aliam profundiorem reducit. Admonet enim divus Augustinus ut intelbgamus illa omnia quae in Pharaone et Nabuchodonosore et in similibus peccatoribus contingerunt, "vel adjuvante Domino perfici, vel deserente permitti, ut noverimus nolente Domino nihil prorsus admitti". Itaque

(1) S. Augustinus, *De dono perseverantiae,* cap. 14. ML· 45, 1.014.

conversionis unius prima causa est Dei adjutorium, quod alius non habuit efficax.

Unde colligat theologus documentum quod, quamvis hujus differentiae, quare unus peccator convertatur et alter non convertatur, proxima ratio formalis possit assignari, quia imus bene utitur auxilio Dei, alius vero Deo vocanti resistit, tamen non est haec prima causa et radix hujus differentiae. Quia si ibi sisteretur, homo per vires liberi arbitrii se discerneret ab altero, qui aequale Dei auxilium recepit. Igitur recurrendum est ad, divinam voluntatem, quae intime adjuvit movendo ^efficaciter liberum arbitrium unius ut converteretur, alterius autem liberum arbitrium deficere permisit. Itaque omnia fiunt vel Deo volente, vel Deo permittente, ita ut permissio non sit causa peccati. "Quare vero istum trahat illum non trahat, noli investigare si non vis errare", ut ait Augustinus super illud *Joan.*, 6 (v. 44) : *Nemo potest venire ad me* (1).

Habemus itaque majus auxilium datum fuisse Nabuchodonosori poenitenti quam Pharaoni obdurato ; non quidem exterius, sed interius.

Ad *confirmationem* ex divo Gregorio respondetur ex praefato documento quod cum assignatur proxima ratio differentiae, non excluditur prima, sed potius in illa intelligitur. Etenim illa prior est quasi formalis ratio differentiae. Voluntas autem divina est prima causa efficiens bonum et permissionis mali. Et ita se explicat divus Augustinus lib. 2 *De dono perseverantiae,* cap. 9, ubi tyrii et sidonii negotium ad causas praedestinationis pertinere asserit, "sine quarum causarum latentium praejudicio tunc ita respondere me dixi" (2). Ac si dicat quod, si alicubi praedictae differentiae rationem ad usum liberi arbitrii retulerit, semper intelligendum est sine praejudicio divinae praedestinationis. Et ita explicandus est divus Gregorius et omnes sancti patres quando ex diversitate effectus vocatorum ajunt provenire diversos fines, videlicet quod quidam veniant ad coenam, quidam non veniant. Non enim intendunt sancti patres negare bonum usum liberi arbitrii esse donum proveniens ab efficaci Dei auxilio.

Ad *ultimam confirmationem* ex concilio Tridentino, miror quam obnixe contendant ex illo canone et ex cap. 5 in illis verbis, "ut

(1) S. August., *Tractatus in Joan, evang.,* tract. 26, cap. 6. ML 35, 1.607.
(2) S. Augustinus, *De dono perseverantiae,* cap. 9. ML 45, 1.005.

tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam adjicere potest". Miror, inquam, quomodo contendant ex verbis concilii colligere condemnatam esse efficaciam auxilii quam nos ponimus. In primis quod in canone quarto definitur, nos intelligimus juxta doctrinam divi Thomae et divi Augustini quantum attinet ad illa verba: "neque posse dissentire si velit". De quorum intelligentia vide quae dixi 2. 2, q. 10, a. 1, documento 3, dub. 2, § *Jam vero ad objectionem*. Sed nunc adversus sic objicientes objicio ego testimonia scripturarum, quae etiam ipsi explicare tenentur; et ut illi explicaverint, sic. nos explicabimus concilium. Nam *Esther* cap. 13 (v. 9) dicit fidelis femina: *Non est qui possit resistere voluntati tuae*. Quae verba Ecclesia refert in officio missae cujusdam dominicae: "In voluntate tua Domine cuncta stint posita, et non est qui possit resistere voluntati tuae... Dominus universorum tu es" (1). Et in Ps. 134 (v. 6) : *Omnia quaecumque voluit fecit in caelo et in terra*. Quod quidem argumentum locuplete prosequitur Augustinus in *Enchiridione* a cap. 95 et deinceps, et in cap. 99 refert argumentum blasphemantium contra Deum ex Apostolo *ad Romanos,* 9 (v. 19) : *Quid adhuc conqueritur? Voluntati enim ejus quis resistit?* "Tamquam propterea malus non videatur esse culpandus, quia Deus *cujus vult miseretur, et quem vult indurat."* Ubi ait Augustinus: "Absit ut pudeat nos hoc respondere, quod respondisse videmus Apostolum: *O homo, tu quis es qui respondeas Deo?"* In quo loco ait: "Quidam stulti putant responsione defecisse, et inopia reddendae rationis repressisse contradictoris audaciam. Sed magnum, inquit, habet pondus quod dictum est: *O homo, tu quis es,* etc. Nam in talibus quaestionibus ad suae capacitatis considerationem revocat hominem. Si enim non capit haec, quis est qui respondeat Deo ? Si autem capit, magis non inveniet quid respondeat." Et tandem concludit Augustinus quod qui considerat omnibus hominibus debitum esse judicium damnationis propter peccatum, saltem originale, non est quod quaerat, quare quorumdam misertus fuerit. Nam responsio facilis est, quia ejus indebita misericordia quibusdam subvenire voluit. In quo tractatu firmissime contendit Augustinus Dei voluntatem superari

(1) Dominica XXI post Pentec.

aut impediri non posse ab hominum voluntate, ut non possit facere potentissimus quod vult, "qui in caelo et in terra non quaedam voluit et fecit, quaedam voluit et non fecit, sed *omnia quaecumque voluit fecit.*" (1).

6. — Veniamus igitur ad nostrum propositum. Nam cum in sacris litteris habeantur haec duo quae videntur facie tenus esse contraria, nemo resistere voluntati Dei, et iterum, *vos semper Spiritui Sancto resistitis (Act.,* 7) ; *Job.,* 9 (v. 4) : *Quis restitit ei* et *pacem habuit? Ps.* 75 (v. 8) : *Tu terribilis es, et quis resistet tibi? Ps.* 16 (v. 8) : *A resistentibus dexterae tuae,* et similia, et alia similia testimonia, necesse est ut catholicus theologus haec testimonia distinguat et concordet, quia utraque sunt a Spiritu Sancto. Et quidem divus Augustinus ubi supra similem objectionem contra se facit cap. 97 ex illo Apostoli *I ad Tim.,* 2 (v. 4) : *Qui vult omnes homines salvos fieri;* et illud *Mat.,* 23 (v. 37) : *Quoties volui colligere filios tuos sicut gallina pullos suos et noluisti.* Ergo voluntas Dei impeditur a voluntate hominum. Sed solvit haec argumenta recurrendo ad divinam praedestinationem et explicando illud testimonium Apostoli, *qui vult,* etc„intelligendum esse primo secundum distributionem accommodam, quatenus omnes quotquot salvantur, voluntate Dei salvantur; secundo secundum distributionem pro generibus singulorum, et ostendit esse maxime litteralem intelligentiam secundum contextum.

Praeterea divus Thomas 1 p., q. 19, a. 6 demonstrat voluntatem Dei semper impleri, ex illo fundamento: quia "divina voluntas est causa universalis omnium rerum". Unde necesse est ut, "quod videtur recedere a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium." Et postquam in solutione ad primum recitat duas solutiones Augustini circa illud, *qui vult omnes homines salvos fieri,* addit tertiam ex Damasceno, lib. 2 *Orthodoxae fidei,* cap. 29, quod illud testimonium et similia intelligantur "de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quae distinctio non accipitur ex parte voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum", ut illic egregie explicat divus Thomas. Nam quaedam bona sunt absolute et secundum se considerata, hoc est absque aliis circumstantiis; et sic di-

(1) S. August., *Enchiridion,* cap. 97 et 99. ML· 40, 277-278.

cuntur volita antecedenter a Deo. Ut v. gr., omnem hominem salvari, comparatum ad divinam voluntatem, bonum est. At vero idem objectum consideratum praesupposito peccato et secundum exigentiam divinae justitiae, non est consequenter volitum, hoc est, resolutorie attentis circumstantiis, non est volitum a Deo, sed potius simpliciter loquendo non vult omnem hominem salvum fieri. Id vero quod antecedenter est volitum, non est simpliciter volitum. Ratio est "quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt. In seipsis autem sunt in particulari", cum omnibus suis circumstantiis. "Unde simpliciter volumus aliquid secundum quod volumus consideratis omnibus circumstantiis particularibus." Et nota quod una de circumstantiis propter quam simpliciter loquendo non vult Deus omnes homines salvos fieri, est ostensio majoris misericordiae in eos qui salvantur, dum ostenditur divina justitia in eos qui propter sua peccata, quae permittente Deo commiserunt, puniuntur, ut colligitur ex Apostolo *ad Rom.,* 9 (v. 22) : *Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam, suam,* etc.

7. — Sed dices, quorsum tot ambages ad solvendum argumentum quod ex testimoniis concilii propositum est ? Respondetur quod idcirco de adimpletione divinae voluntatis, quae semper impletur, doctrinam interposui, ut inde colligam auxilium quod dicitur efficax ab iila divina voluntate absoluta vim efficiendi secum afferre. Qua stante, contradictionem implicat quod simul stet dissensus liberi arbitrii. Alias divina voluntas quae simpliciter et absolute voluntas dicitur, non impleretur. Cum igitur haec ita se habeant, necesse est catholicis theologis verba concilii cum praedicta doctrina concordare. Dicimus itaque quod cum doctrina concilii sit ex directo adversus lutheranos, qui efficaciam divinae motionis et voluntatis talem esse intelligebant, ut sine consensu liberi arbitrii effectum haberet, ex hac intentione concilii solutionem clarissimam dabimus argumento dicentes quod, quantumlibet ponatur efficax divinum auxilium quo homo ex non credente fit credens, nunquam habet talem effectum sine nobis consentientibus. Sed negamus quod ex nobis consentientibus habeat effectricem virtutem, quin potius ex divina voluntate secum affert efficere infallibiliter quod nes bene utamur illo auxilio libere consentientes, cum habeamus facultatem dissentiendi, si velimus. Nunquam tamen verificabitur quod

illo auxilio stante, velimus dissentire, ut jam in prima parte hujus tractatus explicatum est.

Itaque aliud est habere facultatem assentiendi vel dissentiendi dum habemus illud auxilium, non enim facultas destruitur; et aliud est habere actum dissentiendi. Hoc enim secundum est impossibile, quin potius illo auxilio stante, necesse est necessitate consequentiae et infallibilitatis adesse simul consensum ex libero arbitrio.

Sed ajunt, quid mihi prodest non destrui facultatem liberi arbitrii, si usus in actu exercito non est liber? Nos vero respondemus actum illum esse maxime Uberum, etiamsi ex praemotione divinae gratiae efficacis habeat necessitatem consequentiae et infallibilitatis, ut in [hoc] tractatu prima parte, cap. 2 explicatum est. Hoc enim provenit ex infinitate divini liberi arbitrii, quod nostro libero arbitrio unitum, tam fortiter et suaviter illud movet, ut faciat de illo quod vult, perficiendo ejus libertatem, ut deliberet quod placitum est coram Deo, ex divina illuminatione et divina impulsione. Divina etenim illuminatio efficit hominem perfectius finem cognoscere, et mediorum indifferentiam ad illum. Impulsus autem Spiritus Sancti efficax efficit ut voluntas sub illa cognitione eligat determinate quod bonum est.

8. — Atque in hoc loco commemoranda est doctrina divi Thomae 1. 2, q. 112, a. 3 quam retulimus in capite praecedenti, conclusione secunda, de infallibilitate praeparationis liberi arbitrii ad gratiam prout est ex motione Dei. Alias divina voluntas non faceret quod vult in nobis realiter, et ut ipsi ajunt physice, sed dumtaxat ordinaret dare nobis auxilia opportuno tempore, ut nos per nostrum liberum arbitrium et propriis viribus simus sola causa physica illius doni applicandi ad usum.

Et per hanc doctrinam patet ad verba quae adferuntur ex cap. 5, sess. 6, in decreto de justificatione, ubi dicitur quod homo, "inspirationem Dei recipiens, aliquid agit, quippe qui illam et abjicere potest". Ubi non est sensus compositus quod simul recipiat illam, et abjiciat, sed sensus est quod et potestatem habuit non recipere illam, atque adeo recipiendo illam, consentiendo cum ea, aliquid agit. Item et postquam illam recepit et operatus est, poterit deinceps illam abjicere et cessare ab operatione aut peccare.

Et confirmatur nostra doctrina ex testimonio quod ibidem

affertur ex Jerem. *(Thren., 5,* 21) : *Converte nos Domine ad te et convertemur.* In qua oratione non solum petimus quod Deus det nobis quo possimus converti, sed quod de facto talis Dei gratia nos praeveniat ac praeparet, qua.de facto convertamur. Hoc enim est quod suis promittit Deus de suo per *Eze.,* 36 (v. 27) : *Faciam ut in praeceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini.* Unde sumitur argumentum. Promissio divina per divinam operationem impletur: ergo Deus efficaciter facturus est quod promittit, adhibendo media efficacia ut fiat promissum. Ergo cum homo vult credere, ita libere vult, quod stante divino auxilio efficaci, non possit verificari quod homo non vult; alias maneret in hominis potestate divinam promissionem frustrare.

9. — Hoc argumento utitur divus Augustinus *De praedestinatione sanctorum,* cap. 10 et 11, explicans illud ad *Rom.,* 4 (v. 16), *Ideo ex fide, ut secundum gratiam, firma sit promissio omni semini,* ubi ait: "Non de nostrae voluntatis potestate, sed de sua praedestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines. Quia etsi faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quae praecepit; non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit. Alioquin ut Dei promissa compleantur, non in Dei, sed in hominum est potestate" (1). Cum qua doctrina non bene consonat quod inquit pater Suarez lib. 3 *De auxiliis,* cap. 6, praesertim num. 7, quod generalis concursus et auxilium sufficiens per modum concursus "ita sit exhibitus ex parte Dei seu expositus in actu primo, ut ex nostro arbitrio pendeat quod ponatur vel non ponatur in actu secundo. Nam voluntate nostra applicante se ad opus, statim etiam Deus influit, et ex vi suae antecedentis voluntatis. Si autem nostrum liberum arbitrium suum influxum continuerit, etiam concursus Dei actualis cessavit" (2). Haec ille. Ecce quomodo vult quod promissum Dei in executione pendeat a nostra voluhtate applicante se ad opus, prioritate quadam causalitatis, ut statim Deus influat ex vi suae antecedentis voluntatis; cum tamen Augustinus doceat quod ex divina voluntate absoluta pendeat quod nostra voluntas applicet se ad opus, Deo efficaciter illam movente. Semper enim, ut inquit Augustinus epistola 106 ad Bonifacium, humana voluntas in bonis

(1) S. August., *De praedestin. sanct.,* cap. 10. ML 44, 975.
(2) F. Suârez, *De concurs-u, motione et auxilio Dei.* Opera, ed. cit., t. 11, p. 180.

operibus, et actionibus ad salutem pertinentibus pedisequa est, non praevia gratiae Dei. Et hoc ipsum est quod dicitur in concilio Arausicano can. ultimo: "In omni opere bono nos non incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis... fidem et amorem sui inspirat." Et can. 23 praedixerat: "Quando homines ita faciunt quod volunt ut divinae deserviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illorum tamen voluntas est a quo praeparatur et oritur quod volunt." Itaque actus ipse diligendi Deum est a gratia praeparante et exequente quod homines volunt. Alias profecto Deus expectaret nostram voluntatem ut a peccato purgaremur, cum tamen ut etiam purgari velimus, *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere,* ut ait Apostolus *ad Phil., 2, et* in eodem, concilio can. 4 definitum est.

Plurima alia dici poterant de auxilio efficaci quod habent omnes qui recte operantur, ex quo carent qui non credunt aut diligunt; sed temporis angustia coacti, praetermittimus. Unum tamen advertere non desinam: ut simus attenti orationibus Ecclesiae, tam in sacrificio missae, quam in divino officio, in quibus frequentissime petit Ecclesia non solum auxilium quo possimus bene operari, sed etiam ipsam operationem petimus, videlicet ut faciat Deus in nobis per gratiam suam ejus semper obedire mandatis. Exempli gratia in feria quarta post dominicam secundam in quadragesima orat Ecclesia: "Deus innocentiae restitutor et amator, dirige ad te tuorum corda servorum, ut spiritus tui fervore concepto, et in fide inveniantur stabiles et in opere efficaces." Si autem jam esset in nostra potestate cum solo auxilio sufficienti et praevenienti applicare nos ad efficaciter operandum cum generali concursu Dei, non opus esset petere a Deo hanc efficaciam. Similiter dicit Ecclesia in alia oratione dominicae aestivalis [dominicae XIII] "ut mereamur assequi quod promittis, fac nos amare quod praecipis". Et in dominica decimasexta: "Tua nos, quaesumus Domine, gratia semper et praeveniat et sequatur, et bonis operibus praestet esse intentos."

Hactenus de secunda parte dicta sufficiant.

TERTIA PARS

DE LEGITIMA ET VERA CONCORDIA NOSTRI LIBERI ARBITRII CUM EFFICACIA GRATIAE

CAPUT UNICUM

Quod, quamvis concordia nostri liberi arbitrii cum divinae gratiae efficacibus auxiliis et aeterna praedestinatione semper fuerit difficilis ad intelligentiam in hac vita, tamen modus dicendi ex sancto Augustino et sancto Thoma amplectendus est

1. — Quemadmodum antiquis philosophis humanum liberum arbitrium cum Dei providentia componere valde fuit difficile, usque adeo ut in extremos errores divisi fuerint, quia sibi satisfacere non poterant: —quidam enim negabant divinam providentiam et gubernationem ad liberum hominis arbitrium se extendere; quidam vero, ut divinam providentiam defenderent, fati infallibilem dispositionem affirmantes, hominis liberum arbitrium negaverunt—; ita etiam post evangelii praedicationem, in hujus concordiae difficultate superbi homines devicti, in contrarias haereses divisi sunt. Quidam enim, ut pelagiani et Caelestius, ut hominis libertatem defenderent, divinae gratiae interna et supernaturalia auxilia necessaria esse negaverunt; sed sufficere ajebant exteriora auxilia doctrinae et legis et miraculorum, ut homo per facultatem liberi arbitrii valeret credere et operari. Si quando vero Deus interioribus auxiliis supernaturalibus homini opitularetur, hoc non erat simpliciter necessarium, sed ad melius esse. Alii vero haeretici per alterum extremum, qualis fuit Lutherus et sequaces, negaverunt liberum arbitrium, maxime post peccatum, volentes attribuere tantum divinae omnipotentiae et voluntati Dei, ut dicerent pariter Deum au-

ctorem esse bonorum et malorum operum. Utrique sane ex eadem superba ignorantia concordiae liberi arbitrii cum divina voluntate, in tam diversa erroris extrema devenerunt.

Et quidem lutheranorum error abunde satis demonstratus et condemnatus est in concilio Tridentino.

2. — Error autem Pelagii et sequacium, praesertim Caelestii, damnatus est in concilio Cartaginensi primo et in concilio Milevitano. Postea vero surrexerunt in Gallia quidam infecti reliquis pelagianorum, de quibus scribunt Prosper Aquitanus et Hilarius Arelatensis singulas epistolas divo Augustino, quae habentur tomo 7 ante librum *De praedestinatione sanctorum*. Illi itaque qui reliquiis pelagianorum erant infecti, vehementer contradicebant doctrinae divi Augustini, quia testimonia Apostoli ad Romanos scribentis ad manifestationem divinae gratiae, a nullo ecclesiastico ita fuerint intellecta sicut a divo Augustino. Cum autem ab ipsis quaerebatur ut exponerent illa, respondebant nihil se invenisse quod placeat, et de his tacendum esse dicebant quorum altitudinem nullus attigerit. Et eo pervenerunt ut dicerent fidem quam discipuli Augustini praedicabant, aedificationi audientium contrariam esse; et quamvis esset vera, tamen silentio continendam esse. Et quidam alii, confitentes gratiam Christi, quae omnia praeveniat merita humana, nihilominus "ad conditionem hanc velint uniuscujusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia neque existentem, liberi arbitrii et rationalem gratia creatoris instituat, ut per discretionem boni et mali, et ad cognitionem Dei, et ad obedientiam mandatorum ejus possit suam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam qua in Christo renascitur, pervenire per naturalem facultatem, petendo, querendo, pulsando; ut ideo accipiat, ideo inveniat, ideo introeat, quia bono naturae bene usus, ad istam salvantem gratiam, initialis gratiae ope meruit pervenire" (1). Et multa aha refert in quibus confitentur "duo esse quae humanam operantur salutem, scilicet Dei gratia et hominis obedientia; prioremque volunt esse obedientiam quam gratiam, ut initium salutis ex eo qui salvatur, non ex Deo credendum est stare qui salvat, et voluntas hominis divinae gratiae sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subjicere voluntatem". Et conqueritur ipse Prosper quod,

(1) S. Prosper, *Epist.* Inter augustinianas, 225. ML 44, 949-950.

quamvis sit constans in non credendo illis, non tamen esse parem ad contrastandum auctoritati illorum: "quia, inquit, nos multum et vitae meritis antecedunt", et aliqui eorum sunt episcopi et propterea paucos esse perfectae gratiae intrepidos amatores. Unde in istis pelagianae pravitatis reliquiis non mediocris virulentiae fibra nutritur." Et tandem concludit quaerens solutionem ab Augustino, quia illi affirmabant quod propositum et praedestinatio Dei sit ex praescientia, "ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finis uniuscujusque praeviderit, et sub ipso gratiae adjutorio in qua futurus esset voluntate et actione praescierit". Hactenus ex epistola Prosperi.

Et similia habentur in epistola Hilarii. Hi homines infecti reliquiis pelagianorum eo argumento convicti sunt, quia si praedestinatio et propositum Dei fuisset absolutum et causa efficax boni usus liberi arbitrii, destruebatur omnino facultas intellectus et voluntatis ad utrumlibet, et homines in desperationem per hanc doctrinam indicerentur, et frustra essent exhortationes et praedicationes ad inducendum homines ut recte viverent.

3. — Cui quaestioni luculenter respondet Augustinus rescribens Hilario et Prospero in libris De *praedestinatione sanctorum*. Contra has reliquias pelagianorum congregatum est concilium Arausicanum secundum sub Leone primo, in quo continentur fere expressa verba divi Augustini per omnes canones, in quibus, quantum nobis videtur, non solum illae reliquiae pelagianorum condemnatur, sed etiam clauditur janua opinionibus quibusdam nostri temporis, quas ego non censeo modo esse omnino illas antiquas reliquias pelagianorum, sed existimo falsas esse, dum intendunt liberum arbitrium, initiali exisfente gratia et auxilio sufficienti, habere realem efficaciam bene utendi et applicandi se ad opus ex proprietate sua, non ex motione Dei. Ita ut cum nihil reale amplius acceperit unus homo quam alius, immo interdum minus, unus homo convertatur et alter maneat in infidelitate. Video jam denique adinvenisse auctores harum opinionum quamdam inaequalitatem auxilii sufficientis gratiae Dei quam dicunt esse moralem; et hanc moralitatem reducunt ad opportunitatem temporis simul cum praescientia Dei cognoscentis illum hominem bene operaturum, si in tali tempore constitutus, gratiam illam sufficientis auxilii reciperet. Atque ita putant illud auxilium gratiae congruere et coadaptari

proprietati hujus liberi arbitrii. Et per hoc concordiam faciunt inter auxilium gratiae et liberum hominis arbitrium, utrumque enim ajunt suo jure simul gaudet in actione Ubera. Neque enim liberum arbitrium potuisset converti in Deum sine sufficienti auxilio praeveniente, neque tamen libere consentiret si ab efficacia'divinae motionis praeveniretur.

4. — Nos vero, perfectae gratiae Dei quae nobis ex meritis Christi datur amatores et defensores, eum divo Thoma et divo Augustino et aliis sanctis patribus quos citare non vacat, multo aliter sentimus de hac divina et legitima concordia. Nam praefata concordia quam patres Molina et Suarez putant necessariam, quamvis prima fonte videatur, ad pauca respicientibus, facilis ad intelligendum, tamen, si quis introspexerit, multa falsa continere demonstratur.

Atque praeter argumenta facta de efficacia divini auxilii, *in primis* est contra illam, quia videtur derogare divinae omnipotentiae voluntatis, quae omnia quaecumque voluit fecit et facit; sed maxime vult et amat nostrum liberum consensum quo in Deum convertimur et ei maxime placemus: ergo hunc ipse facit vere et realiter in nobis, et non solum dat quo possimus, sed etiam quo actualiter faciamus. Quomodo ergo negant auxilium divinae motionis realiter efficax hujus consensus?

Et confirmatur *Jac.*, 1 (v. 17) : *Omne datum optimum et omne donum perfectum, desursum est, descendens a patre luminum*. Sed actus ipse caritatis quo homo in Deum convertitur est datum optimum. Ergo descendit a patre luminum. Si autem auxilii efficacia de libero arbitrio est, non descendit a patre ipsum diligere et ei actualiter adhaerere.

Confirmatur secundo ex verbis Ecclesiae orantis: "Deus qui omnipotentiam tuam miserando maxime et parcendo manifestas" (1). Si autem Deus non esset causa realis et physice influens movendo efficaciter liberum arbitrium ad consensum, sed tantum moralis causa conferendo quo possit se ad operationem physice movere, non multum ostenderet omnipotentiam suam in justificatione impii. Quoniam aliquid facit homo realiter et physice quod

(1) Dominica X post Pentecosten.

non facit Deus sed relinquit homini faciendum; ac proinde non dominatur libero hominis arbitrio inclinando illud quo voluerit.

Confirmatur tertio ex illo *ad Rom.,* 11 (v. 2) : *Non repulit Deus plebem suam, quam praescivit.* Quem locum Augustinus lib. 2 *De bono perseverantiae,* cap. 18 intelligit ita ut nomine praescientiae praedestinatio significetur. Et probat quia Apostolus "loquebatur de reliquiis judaeorum, quae salvae factae sunt pereuntibus ceteris." Et ut ostenderet Dei gratia esse relictas reliquias, subjungit id quod ad Eliam 3 *Reg.* cap. 19 dixit divinum responsum: *Reliqui mihi septem millia virorum qui non curvaverunt genu ante Baal (Rom.,* 11, 4). Et notat Augustinus quod non dixit, "relicta sunt mihi, aut reliquerunt se mihi, sed reliqui mihi. Sic ergo, inquit, et in hoc tempore reliquiae per electionem gratiae salvae factae sunt". Electio igitur gratiae efficaciter separat eum qui convertitur ab eo qui non convertitur. Alias ipse homo solus suo libero arbitrio se discerneret physice et realiter ab altero qui curvat genu ante Baal, et se relinqueret et servaret Deo (1).

5. — *Secundo* principaliter displicet illa concordia quoniam derogare videtur meritis Christi. Et probo ex illo *Is.,* 53 (v. 10) : *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur.* Ubi ait Hieronymus ut quidquid Pater voluit illius virtutibus impleatur, hoc est, meritis Christi detur nobis quidquid ex Dei gratia provenit ordinatum ad salutem nostram.

Ex hoc sic argumentor: Quamvis illi qui talem concordiam amplectuntur, confitentur quod Christus Dominus meruerit quod illud auxilium sufficiens daretur et quod daretur huic homini opportuno tempore in quo Deus cognovit quod, si ille homo constitueretur, esset operaturus, verumtamen non possunt concedere quod illud scitum, videlicet quod ille homo, si in tali tempore constitueretur, applicaturus se esset ad operationem cum illo auxilio sufficienti, cadat sub merito Christi. Etenim talis applicatio actualis non provenit ab illo auxilio physice et realiter prout mittitur a divina voluntate, sed secundum illos, provenit ex proprietate hujus singularis liberi arbitrii per naturalem et necessariam scientiam cognita a Deo, quod non cadit sub merito Christi.

(1) S. August., *De dono perseverantiae,* c. 18. ML 45, 1.022.

Et profecto talis assertio parum differt ab assertione illorum quos refert Prosper ubi supra, qui ajebant gratia et merita Christi ad hoc se extendere, ut illi homines crearentur rationales et cum libero arbitrio, quo discernerent inter bonum et malum, ut deinde Deus eorum voluntates dirigeret. Immo profecto multo minus potest cadere sub merito, quod iste homo jam creatus et constitutus in talibus circumstantiis, habeat talem proprietatem in suo libero arbitrio, quod infallibiliter se determinet et applicet ad operationem.

6. — *Tertio* illa concordia, dum liberum arbitrium intendit statuere, videtur potius illud destruere. Probatur. Nam illa certitudo divinae scientiae respectu illius conditionalis, naturalis est et necessaria. Alias positus homo ille in talibus circumstantiis, poterat non operari; quod possibile, si ponatur in esse, jam illa conditionalis esset falsa, ac proinde Dei scientia non esset certa neque praescientia infallibilis. Igitur illius conditional! certitudo debet fundari in aliqua naturali proprietate Petri cognita necessario a Deo. Ergo non libere pro tunc sic operatur, quia determinatio illius operationis necessario proficiscitur a sua nativa proprietate.

Deinde libero arbitrio derogant, dum ejus operationem hic et nunc subjiciunt complexioni individuali et caelestium corporum influentiis, ut mihi in publica disputatione cencessum est.

Praeterea occasione illius doctrinae fiunt homines confidentes de seipsis, ut audeant de seipsis promittere Deo quod, si ipse dederit etiam minus auxilium quam alteri opportuno tempore, quod ipsi convertentur et conversi magis proficient quam alii.

Et *tandem* in easdem angustias, immo et majores, incidunt in quas putant nos incidere, ponentes auxilium efficax distinctum realiter a sufficienti. Nam ut diximus, illi libertati derogant; et rursus neque rationem reddent quam homines parum humiles desiderant, quare Deus huic homini opportuno tempore dederit auxilium et non alteri, cui forte etiam majus auxilium sufficiens contulit, et non convertitur. Cujus differentiae nullam aliam rationem assignare poterunt, praeter absolutam divinam voluntatem. Nam dicere quod ille qui excitatus a Deo non convertitur, non poterat habere opportunum tempus, est dicere quod non poterat salvari, neque Deus illum justificare per ejus consensum liberum. In vanum ergo quaeritur ratio differentiae quare iste convertitur et ille non converti-

tur ex praescientia futurorum, ante decretum divinae voluntatis, quae cujus vult miseretur et quem vult indurat.

7. — Nos igitur praedictis inconvenientibus magis deterremur, ac propterea divi Thomae et divi Augustini doctrinam constanter sequimur, qui in libro *De bono perseverantiae* inquit: "Cur autem illi habeant aures audiendi, illi non habeant, hoc est, cur illis datum sit a Patre ut veniant ad Filium, illis autem non sit datum, *quis cognovit sensum Domini, aut quis ejus consiliarius fuit? (Rom.,* 11, 34)... Nunquid ideo negandum est quod apertum est, quia comprehendi non potest quod occultum est?" Haec ille (1). 'Cujus doctrina humilitatem scholasticos theologos docet, ut non plus sapiant quam oportet sapere.

Cum igitur liberum arbitrium in nobis experiamur, et ex alia parte evidenti ratione ostenditur Dei omnipotentia, qui potest facere et facit omnia quaecumque voluit, cujus divinae voluntatis non est assignare causam, fatuum videtur negare, aut nos libero non esse praeditos arbitrio, aut divinam providentiam et praedestinationem non esse certam, quia non comprehendimus nostro ingenio quomodo haec inter se cohaereant, ut bene adnotavit Ferrariensis lib. 3 *Contra gentes,* cap. 94 circa finem.

8. — Sed ajunt necessarium esse satisfacere haereticorum argumentis.

Quibus respondemus quod *aliud est argumenta evidenter* solvere, et *aliud est conclusionem nostram de concordia evidenter demonstrare*. Illud quidem promittimus et facimus. Nam, ut inquit Cajetanus, qui probabiliter solvit argumenta, evidenter solvit; nam si argumentum evidenter convinceret, neque probabiliter solveretur. Cum igitur ex efficacia et praemotione efficaci divinae gratiae infertur, sive a lutheranis, sive ab adversariis, destrui usum liberi arbitrii, fidenter négamus consequentiam, quia sic inferentes non intelligunt ipsum quod quid est liberi arbitrii et liberae actionis, ut in prima parte hujus tractatus ostendi. Quin potius ex conjunctione divini liberi arbitrii ad humanum, per intimam motionem gratiae suae, perficitur nostrum liberum arbitrium, ita ut m sua operatione magis assimiletur divino quam si in seipso relinqueretur. Potest enim ex propriis viribus deficere et peccare. Adhaerere autem

(1) S. Augustinus, *De dono perseverantiae,* cap. 14. ML 45, 1.026.

Deo nunquam continget, nisi Deus speciali auxilio efficacis gratiae illud ad sese traxerit.

Alterum vero, quod est evidenter demonstrare quomodo fiat ista concordia, neque profitemur, neque possumus; sed cum divo Augustino et aliis sanctis patribus, nostram ignorantiam ingenue fatemur. Ait enim Augustinus in *Enchiridione,* cap. 94: "Tunc, id est in aeterna beatitudine, sancti scient plenius quid boni ejus contulerit gratia; tunc rebus ipsis evidentibus, apparebit quod in Psalmo scriptum est: *Misericordiam et judicium cantabo tibi, Domine*... Tunc non latebit quod nunc latet, cum e duobus parvulis unus esset assumendus per Dei misericordiam..: Tunc in clarissima luce sapientiae videbitur quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei; quam multa possit et non velit, nihil autem velit quod non possit; et quam sit verum quod in Psalmo canitur: *Omnia quaecumque voluit fecit in caelo et in terra.*" Haec ille (1).

Ex quibus colligimus quantum ab hac doctrina differat quorumdam scholasticorum curiositas, qui contendunt aperte ostendere quomodo libertatis usus servatur cum divinae gratiae efficacia, asserentes dumtaxat moralem esse hanc efficaciam, non realiter et physice, ut illi ajunt, attingentem liberum arbitrium, sed dumtaxat invitantem et excitantem et proponentem illi bonum supernaturale, ut homo de proprietate sui liberi arbitrii, non de gratia efficaci, se applicet ad operationem. Nam si haec ita se haberent, frustra admirarentur sancti de efficacia divinae gratiae potenter subjicienti sibi fortiter et suaviter liberum hominis arbitrium, ut divinae voluntati libere conformetur atque consentiat.

9. — Quorsum etiam de hujusmodi mysteriis dum loquitur Apostolus, commendans divinae gratiae efficaciam provenientem ex praedestinatione et absoluto Deo proposito, irascitur adversus curiosum inquisitorem divinae dispositionis et consiliorum Dei super filios hominum dicens: *O homo, tu quis es?* Et iterum vehementer admirans clamat: *O altitudo divitiarum scientiae et sapientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus. Quis cognovit sensum Domini, aut quis consi-*

(1) S. August., *Enchiridion,* cap. 94-95. ML. 40, 275-276.

liarius ejus fuit, aut quis prior dedit illi ut retribuat ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. Ipsi gloria in saecula (ad Rom., 11, 33-36).

Super quem locum videatur divus Thomas lect. ultima egregie interpretans singula verba, praesertim illa tria: *ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia.* Ait enim per primum verbum, *ex ipso,* significari causam efficientem; per secundum, *per ipsum,* significari causam formalem, idealem et exemplarem; per tertium vero, *in ipso,* significari conservationem et gubernationem et dispositionem omnium rerum, juxta illud *Actorum,* 17 (v. 28) : *In ipso enim vivimus, movemur 'et sumus.* Per distributionem autem *omnia,* intelligit quidquid habet rationem entis. Unde non intelligitur peccatum, quia secundum Augustinum, peccatum nihil est. Nihilominus dicit divus Thomas quod "quidquid entitatis est in peccato, totum est a Deo".

Ex hoc igitur testimonio Apostoli sic argumentor in refutationem concordiae modernorum et confirmationem nostrae concordiae: Deliberatio bona nostra liberi arbitrii computatur inter optima bona realia quae sunt in mundo: ergo est *a Deo* tamquam a causa efficiente, et *per Deum* tamquam a causa exemplari, et *in Deo* tamquam in causa conservante, secundum dispositionem divinae sapientiae incomprehensibilis. Non ergo sufficit asserere Deum esse dumtaxat moralem causam in executione humanae deliberationis, praesertim supernaturalis, sed etiam necesse est asserere ipsum esse causam realiter efficientem et praemoventem liberum arbitrium ad talem deliberationem efficaciter exercendam. Probatur haec conclusio. Quoniam alias, homo prior ipse ex proprio libero arbitrio, quod non est gratia Dei, daret Deo aliquid, scilicet applicare se cum illo auxilio sufficienti ad bonam operationem; quam quidem applicationem non accepit vere et realiter ex ipso auxilio, quod commune fuit alteri qui non se applicat ad operationem.

Item cum Apostolus ait *ad Rom.,* 8 (v. 14) : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei,* non videtur posse explicari quod aguntur tantum moraliter a Spiritu ostendente illis bonum, sed etiam physice et realiter efficaciter inspirante ad exercitium dilectionis Dei. Item cum ibidem ait quod in spiritu adoptionis filiorum clamamus, *Abba, pater,* profecto causam efficientem signifi-

cat hujus clamoris. Item illud, *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus,* causam efficientem efficacissimam designat, quae postulare nos facit et desiderare quae Deo placent, ut est communis interpretatio sanctorum super illum locum.

10. — Concludamus igitur in summa quod nostra concordia in multis praestat concordiae modernorum. *Primo* quidem in antiquitate in schola theologorum; *secundo* in eo quod magis consonat cum ratione naturali de modo causandi primae causae: neque enim negamus principia metaphysicalia, ut alii negant; *tertio* quia conformis est magis doctrinae sanctorum patrum, si cum attentione et sincere legantur, quorum testimonia facile nobis erat inserere, nisi temporis angustia coarctaremur; *quarto* in eo quod brevius et facilius solvimus argumenta contrariorum, ut visum est; *quinto* in eo quod per hanc doctrinam humiliores efficiuntur homines fideles, dum in solo Deo gloriantur, agentes gratias non solum quia dedit *posse,* sed quia vere et realiter dedit *velle* et *facere,* ac majore cum humilitate petunt manutenentiam Dei, totam spem collocantes in Deo;

At vero nova concordia quam moderni, bono fortassis zelo, in scholam theologorum conantur introducere, nihil praedictorum habet. Quin potius nimia curiositate de re incomprehensibili humano ingenio satisfactionem offerunt, ut sapiat non ad sobrietatem. Deinde nescio quam consolationem majorem afferant hominibus dum illos magis confidentes intendunt facere de potestate sui liberi arbitrii ad operadum suam aeternam salutem, dum opinantur per vires suas se posse auxilia Dei quae secum efficaciam realem non afferunt praevenientem, determinare et efficacia reddere, dummodo opportuno tempore Deus illa dederit.

Nos vero illam gratiam agnoscimus efficacem cum Augustino "quae a nullo duro corde respuitur", qùae secum affert, non temporis opportunitatem, sed aeterni beneplaciti Dei virtutem efficacissimam, ut faciat in nobis quod placitum est coram Deo.

Qui vero ad opportunitatem temporis et *mediam scientiam,* contra quam alibi diximus, reducunt rationem differentiae et discretionis ejus qui convertitur ab eo qui non convertitur, debuissent considerare non minus ansios et ignorantes relinquere homines superbos in consideratione suae salutis aeternae. Nam dum quaeritur ab istius novae concordiae auctoribus, quare huic homini de-

dit opportuno tempore et non alteri; nunquid alter, ut objectum illius scientiae mediae, nunquam habuit aliquam temporis opportunitatem ? Quare ergo non decrevit Deus pro time dare illi auxilium gratiae praeveniens, quo sciebat bene usurum, si daretur? Profecto nullam rationem proferre poterunt, praeter divinam liberam voluntatem, quae misericorditer quos voluit elegit; reliquos vero, ut ostenderetur ordo divinae sapientiae et justitiae, permisit deficere per peccatum et in eo permanere. Clamemus igitur omnes: *O altitudo divitiarum, sapientiae et scientiae Dei. Ipsi gloria in saecula.*

INDICES

AUCTORUM

THOMISTICUS

ALPHABETICUS RERUM

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM

INDEX AUCTORUM

Abulensis, 16, 79.
Adamus Sasbout, 271.
Aegidius, R., 46, 52, 79, 90, 162, 185.
Albertus Magnus (S.), 46, 79, 256.
Alexander Alen., 46,. 79, 177, 256.
Alliaco, P., 311.
Almainus, 357.
Altissiodorensis, 79.
Ambrosiaster, 91, 219.
Ambrosius (S.), 48, 185, 192, 196, 197, 202, 203, 215, 220, 232, 240.
Anastasius Nicaenus, 395.
Anselmus (S.), 188, 211, 241, 360.
Arau^icanum Concilium, 30, 57, 63, 80, 90, 110, 124-125, 138, 183, 191, 195, 196, 198, 215, 219, 229, 388, 409, 412.
Aresi, P., 232, 234.
Aristoteles, 15, 23, 24, 25, 70, 77, 83, 96, 102, 104, 131, 139, 191, 357, 379, 380.
Arnoldus haereticus, 234.
Athanasius (S.), 203.
Augustinus (S.), 15-17, 28, 31, 39, 46, 48, 57, 60, 63, 64, 86-88, 90, 91, 95, 107, 109-112, 115, 124, 127, 138, 147, 161, 163, 166, 178, 181-183, 185, 186, 188-197, 199, 200, 202, 203, 207, 208, 210-215, 218, 220-223, 232, 235, 236, 239, 240, 248, 249, 255, 258, 268, 270-272, 274, 317, 349, 351, 359, 371, 381, 385, 390-395, 397, 401-405, 408, 410-414, 416-419.

Banez, D, 27, 36, 41, 45, 47, 49, 50, 56, 78, 95, 105, 107, 141, 145, 181, 205, 2301, 243, 250, 265, 290, 326, 333, 340.
Baronius, 219.
Beda (S.), 240.
Bellarminus, R. (S.), 162, 185-187, 218, 220, 356, 358, 359.

Bernardus (S.,), 161, 188, 190, 192, 211, 214, 249, 258, 273.
Bonaventura (S.), 41, 46, 90, 162, 256.
Bucerus, 135.
Burgensis (P. de Sancta Maria), 216, 322.

Caelestinus, Papa (S.), 58.
Caelestius, 410, 411.
Cajetanus, 19, 20, 22, 23, 26, 27, 33, 34, 37, 43, 49, 52, 66-71, 73, 78, 79, 81-85, 88, 97-103, 109-111, 118-120, 127-129, 151, 152, 162, 164, 179, 180, 183, 186-189, 191, 193, 194, 198, 200, 206, 210, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 226, 230, 238, 243, 246, 249, 266, 267, 276-278, 291, 292, 295, 298, 300, 303, 304, 318, 319, 324, 325, 337, 342, 346, 416.
Cano, M., 97, 141, 240, 257.
Capreolus, 23, 120, 162, 166, 187.
Cartaginense Concilium, 91.
Cassianus, 178.
Cassiodorus, 210, 215.
Castro, A., 90, 186, 312.
Catherinus, A., 256, 261.
Cicero, 16, 354, 355.
Clemens Alexandr., 219, 232.
Conradus, K., 17, 179, 187, 228.
Constantiense Concilium, 59.
Constantinopolitanum Concil. tertium, 17, 114.
Cyrillus Alexandr. (S.), 203, 215, 235, 240, 255, 272, 273.
Chrysostomus, J. (S.), 16, 202, 208, 209, 215, 219, 221, 225, 232, 349.

Damascenus, J. (S.), 241, 405.
Dionysius Cartusianus, 162, 379.
Driedo, 16, 187.
Durandus, 26, 46, 79, 90, 97, 98, 114, 185, 246, 322.

Erasmus, 48.
Eusebius Caesariensis, 208.
Eusebius Nyssenus, 219.

Ferrariensis, 37, 52, 96, 145, 162, 416.
Fulgentius (S.,), 28, 31, 189, 210-212.

Gabriel Biel, 52, 141, 329-331.
Gennadius Mars., 192.

Glossa interlin., 188, 219, 220.
Gregorius Arimin., 23, 25, 26, 56, 59, 90, 120, 187, 322.
Gregorius Magnus (S.), 46, 57, 91, 145, 161, 177, 178, 188, 189, 210-212, 219, 221, 241, 258, 268, 272, 347, 349, 391, 401, 403.
Gregorius Nazianz., 395.

Hadrianus, 349.
Hannibaldus de Hannibaldis, 97, 187, 198, 202, 213, 216.
Henricus Gand., 38, 52, 90.
Hieronymus (S.), 16, 34, 57, 60, 91, 112, 177, 185, 232, 270, 348, 349, 401, 414.
Hilarius Arelat., 411, 412.
Holcot, R., 311.
Hosius, Stan., 136, 272.
Hugo de S. Victore, 46.

Innocentius Papa HI, 249, 260, 264, 294.

Joannes Vincent., 141, 143, 145, 151, 158.

Leo Papa (S.), 195.
Livius, 355.
Lutherus, 112, 135, 139, 142, 269, 271, 274, 316, 410.
Lyra, Nic., 232.

Magister Sent., 46, 60, 162, 171, 348, 357, 360.
Marsilius de I., 46, 90.
Medina, B., 52, 56, 141, 158, 176, 179, 187, 206, 208, 224, 234, 243.
Milevitanum Concilium, 16, 31, 80, 90, 112, 113.
Molina, L,, 122-125, 127, 353, 354, 357, 358, 375-377, 379, 393, 396, 413.

Origenes, 222, 232, 401.

Pelagius, 28, 89, 91, 106, 112, 113, 316, 374, 395, 411.
Philo, 208.
Pighius, 135, 322.
Plato, 96.
Prosper (S.), 63, 192, 411, 412, 415.
Ps-Augustinus, 39, 45, 60, 188, 190, 211, 212.
Ps-Clemens, 178, 311.
Ps-Dionysius, 77, 162, 258, 328, 379.

Richardus de M., 46, 52, 90.
Roffensis, 58, 59, 256.
Rupertus, 219, 240.

Sacramentarium Gregorianum, 310.
Salmantinae Universitatis theologi, 330.
Scotus, 41, 44, 52, 90, 141, 162, 168, 276, 319, 320, 324, 333, 339.
Soto, D,, 45, 48, 52, 56, 73, 74, 82, 90, 97, 104, 112, 114, 120, 123, 136, 145, 162, 187, 201, 256, 259, 263, 333, 349.
Suarez, F., 28, 87, 126, 200, 211, 253, 357, 358, 367, 372, 375-380, 382, 393, 396, 408, 413.
Sulpicius Severus, 257.

Tapper, 136, 187, 240, 312.
Terentius, 311.
Toletanum Concilium tertium, 90.
Tridentinum Concilium, 15, 31, 46, 51, 55, 59, 90, 105, 108, 112-114, 121, 130, 136, 139, 140, 161, 162, 183, 186, 188, 196, 198, 200, 211, 214, 223, 238, 240, 243, 244, 249, 254, 258, 259, 264, 268, 270, 273, 291, 302, 303, 316,319, 327, 329, 330, 336, 339, 340, 341, 343, 367, 391, 403, 407.

Valentia, G. de, 176, 187, 224.
Vazquez, G., 17.
νφA, A., 185, 186, 256, 258, 259, 263, 272.

De vocatione omnium gentium, 182, 188, 192, 273.

Zumel, F., 56, 104, 170, 187.

INDEX THOM1ST1CUS

Comment, in Epist. dtivi Pauli

Ad Rom. 1, lect. 3 179.
" " 8, " 5 347.
" " 11, " ultima 418.
I ad Cor. 12, w. 4-6 219.
" " 15, lect. 7 48.

Comment. in Sent.

1 d. 17, q. 1, a. 1 ad 7 149.
1 d. 17, q. 1, a. 2 ad 2 239.
1 d. 26, q. 1, a. 1 16.
1 d. 42, q. 2, a. 1 ad 3 360.

2 d. '5, q. 2, a. 2 âd 1 73.
2 d. 26,q. 1, a. 1 et 2 146.
2 d. 26,q. 1, a. 4 162.
2 d. 26,q. 1, a. 4 d. 5 243.
2 d. 26, q. 1, a. 5 186, 212.
2 d. 26, q. 1, a. 5 ad 6 181.
2 d. 27, q. 2, a. 2 239.
2 d. 28, q. 1, a. 1 ad 1 171.
2 d. 28, q. 1, ,a. 3 ad 2 73, 82.
2 d. 29, q. 1, a. 2 49.
2 d. 32, q. 1, a. 1 ad 1 et 2 5χ.

3 d. 3, q. 1, a. 2, qla. 3 114.
3 d.27, q. 2, a. 4, qla. 3 ad 2 230.
3 d. 27, q. 2,a.4, qla. 4 243.
3 d. 31, q. 1,a. 2, qla. 3 226.
3 d. 36, kq. 1, a. 6 ad 2 73.

4 d. 14, q. 2, a. 3 201.
4 d. 15, q. 1, a. 3, qla. 4 349.
4 d. 17, q. 2, a. 5, qla. 5 244.
4 d. 19, q. 1, a. 5 349.

Summa c. Gentes

1. I, c. 4 26.
1. III, *c*. 17 65.
1. IH, c. 67 22.
1. III, c. 70 376.
1. III, c. 108 367.
1. III, c. 147 90, 126.
I. HI, c. 150 162.
1. IV, c. 72 243.

QQ. DD.

De veritate q. 7, a. 7 ad 1 223.
q. 14, a. 5 ad 9 19.
q. 24, a. 1 353.
q. 24, a. 1 ad 20 361.
q. 24, a. 3 360.
q. 24, a. 9 257.
q. 24, a. 12 ad 16 72, 89.
q. 27, a. 2 161-163.
q. 27, a. 2 ad 6 165.
q. 27, a. 2 ad 7 229.
q. 27, a. 3 ad 10 336.
q. 27; a. 5 184, 205.
q. 27, a. 5 ad 6 210, 212-214.
q. 27, a. 5 ad 12 179.
q. 28, a. 3 292.
q. 28, a. 8 ad 2 244.
q. 28, a. 8 ad 8 201.
De Malo q. 4, a. 2 ad 1 53.
q. 4, a. 6 ad 4 51.
q. 5, a. 1 ad 13 53.
De Potentia q. 9, a. 9 ad 4 191.
De Virtutibus q. 1, a. 11 ad 4 239.
De Caritate q. unica, a. 3 ad 18 19.

QQ. Quodlib.

Quodlib. 1, a. 7 192.
" 1, a. 8 79.
" 3, a. 20
" 4, a. 9 246.

Summa Theol.

1, q. 1, a. 1 26, 226.
.1; q. 1, a. 6 58.
1, q. 3, a. 4 148.
1, q. 13, a. 10 155.
1, q. 19 385.

1, q. 19, a. 1 360.
i. q. 19, a. 5 144.
1, q. 19, a. 6 405.
1, q. 20, a. 2 ad 3 143.
1, O- 20, a. 4 ad 5 144.
ı, q. 22 385.
i. q. 23, a. 1 ad 1 215.
1, q. 25, a. 6 ad 3 224.
1, q. 25, a. 6 ad 4 148.
1, q. 38, a. 2 15.
1, q. 39, a. 2 ad 3 203.
1, q. 45, a. 1 ad 1 147.
1, q. 45, a. 5 146.
1. q. 52, a. 5 246.
1, q. 54, a. 3 164.
1, O- 55, a. 2 36.
I, q. 62, a. 8 ad 3 360.
1, q. 62, a. 9 ad 1 240.
1, q. 63, a. 1 367.
1, q. 64, a. 1 36.
i, q. 76, a. 4 36.
1, q. 77, a. 1 164.
1. q. 94, a. 3 41.
1, q. 95, a. 1 46, 51.
1, q- 95, a. 1 ad 2 48.
1, q. 95, a. 1 ad 5 49.
1. q. 97, a. 2 ad 4 115.
1, q. 100, a. 1 ad 2 52-54, 202.
1, q. 103 383.
1, q. 104, a. 1 146.
1. q. 105, a. 4 377.
1, q. 105 385.

1. 2, q. 6, a. 1 15.
1. 2, q. 6, a. 1 ad 3 377.
1. 2, q. 9, a. 4 187, 194, 198, 379, 380, 383.
1. 2, q. 9, a. 4 et 6 62.
1. 2, q. 10, a. 1 ad 3 226.
1. 2, q. 10, aa. 1 et 2 361.
1. 2, q. 110, a. 4 377.
1. 2, q. 16, a. 4 ad 3 198.
1. 2, q. 21, a. 3 314.
1. 2, q. 21, a. 4 313.
1. 2, q. 41, a. 4 239.
1. 2, q. 51, a. 4 218..
1. 2, q. 54, a. 4 et 5 142.
1. 2, q. 55, a. 3 35.
1. 2, q. 62, a. 3 ad 2 110.
1. 2, q. 67, a. 2 et 3 162.
1. 2. q. 68, a. 5 218.
1. 2, q. 83, a. 2 ad 2 51.
1. 2, q. 85, a. 3 22.
1. 2, q. 85, a. 6 38.
1. 2, q. 86, a. 2 279.
1. 2, q. 87, a. 2 170.
L 2, q. 89, a. 1 60.
1. 2, q. 89, a. 6 108.
1. 2, q. 100, a. 10 74.
1.. 2, q. 106, a. 1 137.
1. 2, q. 109, a. 1 374, 377, 383.
1. 2, q. 109, a. 6 378.
1. 2, q. 109, a. 9 386, 388.
1. 2, q. III, a. 1 387.
1. 2, q. III, aa. 2 et 3 387.
1. 2, q. 112, a. 3 392, 407.
1. 2, q. 112, a. 3 ad 2 399.

2. 2, q, 1, a. 4 et 5 27.
2. 2, q. 2, a. 2 208.
2. 2, q. 2, a. 5 ad 1 94.
2. 2, q. 4, a. 5 165.
2. 2, q. 4, a. 5 ad 4 219.
2. 2, q. 10, a. 4 ad 1 63.
2. 2, q. 23, a. 2 15, 19, 191.
2. 2, q. 23, a. 2 ad 3 149.
2. 2, q. 24, a. 2 244.
2.. 2, q. 24, a. 7 156.
2. 2, q. 24, a. 10 289.
2. 2, q. 45, a. 5 175.
2. 2, q. 52, a. 1 ad 2 217.
2. 2, q. 83, a. 5 et 6 348.
2. 2, q. 88, a. 4 ad 1 360.
2. 2, q. 108, a. 4 ad 1 349.
2. 2, q. 110, a. 3 ad 2 349.
2. 2, q. 171, a. 2 ad 3 73, 82, 83.
2. 2, q. 171, a. 3 ad 2 218.
2. 2, q. 173, a. 2 221.
2. 2, q. 176, a. 2 ad 2 218.
3- 2, q. 177, a. 1 ad 1 222.
2. 2, q. 178, a. 2 178.

3, q. 2, a. 1 16.
3, q, 2, a. 10 ad 1 155.
3, q. 3, a. 2 ad 2 333.
3, q. 3, a. 4 ad 3 155, 174.
3, q. 7, a. 7 178.
3, q. 7, a. 7 ad 1 179.
3, q. 8, a. 3 ad 1 94.
3, q. 8, a. 5 52, 54.
3, q. 23, a. 1 156.
3, q. 25, a. 2 ad 1 236.
3, q. 27, a. 4 114.
3, q. 27, a. 5 178.
3, q. 34, a. 3 49.
3, q. 62, a. 1 146.
3, q. 62, a. 2 52, 156.
3, q. 79, a. 1 243.
3, q. 85, a. 2 ad 3 184, 233.
3, q. 85, a. 3 328.
3, q. 86, a. 2 296..
3, q. 86, a, 4 ad 2 197.
3, q. 86, a. 6 ad 1 197.

INDEX RERUM ALPHABETICUS

(Indicantur: pagina et numerus marginalis)

Appetitus: naturalis, animalis, intellectualis, 360, 9.

Aristoteles corripitur, 25, 6.

Auxilium divinum: dicitur ab augendo, 373, 1.

— an sit idem ac adjutorium, 373, 1.

— differt proprie loquendo a concursu, 375, 3.

— dari potest auxilium quod non sit concursus, concursus qui non sit auxilium, auxilium quod simul sit concursus, 385-386.

— pertijiet ad causalitatem efficientem, 373, 1.

— praesupponit rem jam existentem, 374, 2.

— est influentia causae efficientis ad aliquam operationem vel motum rei praeexistentis ordinata, 374, 2; 382, 1.

— omnis creatura indiget ad suam operationem vel motum auxilio Dei primi moventis, 374, 2; 377-382.

— naturale et supernaturale, sive Dei ut auctoris naturae et ut auctoris gratiae, 88, 3; 374; 382.

— naturale et generale, 387.

— primum auxilium naturale, 383.

— est praemotio divina physica, 407, 8; 417, 8. Vide *Praemotio physica*.

— generale et speciale, 23-24; 129, 17.

— speciale gratiae bifarie potest intelligi, 129, 17.

— supernaturale est auxilium ordinatum ad finem supernaturalem per operationes supernaturales, 387, 6.

— operans et cooperans, 388, 6.

— praeveniens et subsequens, 388, 6.

— habituale et actuale, 28, 9; 87, 2; 101-102; 388, 8.

— actuale omnino praeveniens et concomitans, 389.

— actuale efficax et sufficiens, 28, 9; 108, 8; 111, 6, existentia utriusque, 391, 2; realiter differunt, 393; et quidem in ipsa ratione gratiae vel auxilii, 415, 6; 406, 7; quid efficax, 392; quid sufficiens, 397-398. Vide *Gratia*.

— efficax perficit libertatem et usum liberi arbitrii, 371, 3; 372. Impossibile est quod ex duobus hominibus aequale auxilium a Deo recipientibus unus credat et alius non credat, 28, 10; unus convertatur et alius non convertatur, vel unus consentiat gratiae et alius non, 125-126; 403; 412, 3.

Bellarminus contra Molinam et Suarez, 356-358.

— crisi subjicitur ejus definitio liberi arbitrii, 359, 7.

Bonum commune totius universi duplex: intrinsecum sive immanens et extrinsecum sive transcendens, 77, 12.

Bonum morale: naturale et supernaturale, 32.

— naturale duplex: totale et partiale sive particulare, 32.

— supernaturale duplex: imperfecte sive mere salutare et per-

fecte salutare sive meritorium de condigno vitae aeternae, 97-101; 247-251; 318-327.

Bonum velle et facere:

Ad volendum et faciendum quodcumque bonum indiget homo auxilio divino interiori praemovente voluntatem et potentias operativas ejus, 31-32; 86, 1.

Ad volendum et operandum quodcumque bonum supernaturale indiget homo auxilio divino supernatural!, 32.

Ad volendum et operandum bonum naturale, saltem partiale vel particulare, non indiget homo auxilio divino supernaturali, 32.

Vide *Status naturae integrae, Status naturae lapsae*.

Certitudo quid, 256, 2.

— duplex: evidentiae et credibilitatis sive fidei; fidei autem divinae et humanae, infallibilis et fallibilis, 256, 2.

Concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam volu.ntatem tria postulat dilucidanda: natiiram liberi arbitrii et actionis liberae; naturam gratiae Dei efficacis; concordiam utriusque sine injuria, immo cum perfectione liberi arbitrii, 351-352.

Concordia Molinae et Suare^ji corripitur, 413-416; 417, 8; 419, 10.

Concordia auctoris exponitur et comprobatur, 410-420.

Concursus divinus: praevius: vide *Praemotio physica*.

— simultaneus: quid, 21; corripitur, 21-22; 87, 2; 375, 3; 382, 5.

Congruismus Suarezii corripitur, 28-30; 126; 2-1-253; 302; 397; 414-416; 419-420.

Controversia inter Patres Praedicatores et Patres Societatis Jesu in quo proprie sita sit, 389.

Credere. Vide *Fides*.

Deliberatio. Quod homo deliberet vel non deliberet dependet ex hoc quod liberum arbitrium hominis, movetur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, 32-33.

Dilectio Dei super omnia duplex: naturalis sive ut auctoris naturae et supernaturalis sive ut auctoris gratiae et gloriae, 66, 1; 76, 11. Prima est actus devotionis, secunda amicitiae et caritatis, 78.

Naturalis bifaria: implicita et explicita, 67, 4; 76, 11; item simpliciter et secundum quid sive secundum praesentem statum, 67, 4; 68; quae est divisio analogi in analogata, 70-71.

— Supernaturalis gemina: quoad substantiam actus et quoad modum meritorium, 72, 9; 73; rursus, quoad substantiam duplici sensu: formaliter sive ejusdem objecti formalis et mere materialiter sive ejusdem tantum objecti materialis, 74-75.

Quomodo sit intelligendus sanctus Thomas cum ait (II-II, 171, 2 ad 3) diligere Deum super omnia non esse supra naturam quantum ad substantiam actus, 83-85.

Dispositio ad finem bifarie: formaliter et materialiter, 99, 4.

— ad gratiam remota et proxima, 301-302.

Evidenter: aliud est evidenter argumenta contraria solvere, aliud propriam doctrinam demonstrare, 416, 8.

Fides divina et humana, 256, 2.

— divina duplex: catholica et privata, 6, 3.

— humana triplex, 262, 11.

Gloria. Qua ratione dicitur gratia consummata, 168, 6.

Gratiae nomen dicitur quia gratis datur, 15, 4.

Multiplex acceptio:

1. pro libera voluntate amante aliquid, 16, 4.
2. pro bono alliciente voluntatem et amorem provocante, '16. 4.
3. pro gratitudine debita amori et voluntati, 16, 4.

4. pro quolibet dono proveniente a libera voluntate donantis, sive hominis, sive Dei, etiamsi illud sit ordinis naturalis, 16, 4.

5. pro dono supernatural! excedente naturam, 17, 4; et quidem hoc in sensu:

a) generalius, pro quolibet dono supernatural! tam interiori quam exteriori, tam viae quam termini, 17, 4.

b) stricte, pro gratia habituali viae justificante pos et reddente gratos Deo, 17, 4; 131-132.

Gratia hoc in sensu *stricto* accepta, dicitur principium exterius humanorum actuum: explicationes insufficientes, 17, 5-19, 6; vera explicatio, quia est extra et supra omne debitum et capacitatem naturae subjecti operantis, 19, 7.

— *divisio:* Gratia dividitur in gratiam increatam et gratiam creatam, 171, 2.

— Increata duplex: ipsa divina voluntas qua Deus gratis amat nos et personalitas Verbi gratis data humanae naturae Christi, sive gratia unionis, 171-172.

— Creata dividitur divisione analogi in analogata in gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam, 171, 1; 173, 8; 180, 12; 174-180; 180, 12.

— Gratiae gratis datae novem species connumerantur, 217-222.

— Gratia gratum faciens subdividitur in actualem et habitualem, 181, 1.

Utraque diverso sensu diversaque ratione distinguitur in operantem et cooperantem, 181-209; item in praevenientem et subsequentem, 209-214; rursus, in excitantem et adjuvantem, 214-216.

— *Actualis* specialiter distinguitur in sufficientem et efficacem, 215, 10; habitualis vero in sanantem et elevantem, passim.

Gratia actualis: quid sit, 132, 1; est praemotio physica supernaturalis, 101, 2; 190-191; 193-199; non est ipse actus vel operatio bona, sed principium et causa ejus, 87, 2.

— *Habitualis:* est qualitas infusa animae dans ei esse divinum, 132, 1; est qualitas intrinseca animae inhaerens, 135-140: et quidem modo permanenti per modum habitus, 140-142; est formalis quaedam participatio naturae divinae secundum id quod excellentius est in ipsa natura Dei, 152-159; differt realiter et essentialiter a virtutibus infusis, etiam a caritate ut habitus entitativus ab operativis, 160, 1. 161-166; et est in ipsa essentia animae sicut in subjecto, 166-170; non creatur proprie loquendo, sed educitur de potentia obedientiali animae, 132, 1, 145-147; solus Deus est causa principalis gratiae, humanitas Christi est ejus causa instrumentalis conjuncta et sacramenta Novae Legis sunt causa instrumentalis separata, 232-246; est perfectior anima et omni bono naturae creato, 147-152; an sit etiam perfectior visione beatifica, 225-231; est ejusdem speciei apud omnes homines et angelos, 202-209; nemo potest, citra divinam revelationem, certo scire certitudine fidei cui non potest subesse falsum, se habere gratiam Dei, 255-262; potest tamen hoc scire mtorali quadam certitudine ansietatem excludente ex quibusdam signis, 256, 1; 262-265.

— Ejus definitio, 170, 9.

1. qualitas animae infusa per quam efficimur consortes naturae divinae;

2. forma supernaturalis quae confert nobis esse et vitam supernaturalem;

3. ornamentum et vestis animae qua anima pulchra et grata efficitur coram Deo sicut si in sponsam Dei et filiam assumatur;

4. per quam homo acceptatur ad gloriam;
5. qualitas animae per quam reddimur grati et amabiles Deo.

Homo. Quid primo occurrat homini venienti ad usum rationis, 50.

Impossibilitas triplex: physica, metaphysica, moralis, 92-94.

Justificatio impii est transmutatio qua aliquis transmutatur ab statu injustitiae ad statum justitiae per remissionem peccati, 266; non potest intelligi sine infusione gratiae habitualis cujus est proprius effectus formalis, 267, 271, 274-290; dicitur a justitia, non qua ipse Deus justus est, sed qua nos justos facit, ac vere et proprie nobis inhaeret, 271-274; requirit in adultis motum conversionis liberi arbitrii in Deum justitiae fontem et aversionis a peccato per dolorem et detestationem ejus, 290-296.

Quatuor proinde necessario requiruntur ad justificationem impii:

a) *gratiae* infusio;

&) motus conversionis liberi arbitrii in Deum;

c) motus aversionis et detestationis liberi arbitrii in peccatum;

d) remissio culpae, 297-300.

animae dans ei esse divinum, ti, 301-302; et cuandoque miraculose perficitur, 307-308; adest tamen inter quatuor ad illa requisita ordo quidam naturae, qui tamen non est idem ex parte mobilis et ex parte moventis sive agentis, 302-306.

Comparatio justificationis impii cum creatione et glorificatione: ex parte modi operandi, opus creationis est majus; secus vero ex parte rei productae; ex hac etiam parte opus justificationis est proportionaliter majus opere glorificationis, licet absolute sit eo minus, 306-307.

Justitia originalis et justitia gratuita sive gratia habitualis, an sint duo habitus realiter distincti vel unum tantum. 51-56.

Libertas: Minor libertas requiritur et sufficit ad peccatum quam ad recte agendum. 95. 12.

Major et perfectior libertas est in viro justo quam in peccatore, 95, 12.

Multo major est libertas in viro confirmato in gratia quam in non confirmato, 95, 12.

Libertas obedientiae non tollitur praecepto, 369, 2.

Liberum arbitrium: unde dicatur liberum, 354-355; unde dicatur arbitrium, 355.

— ejus existentia, 353.

— ejus essentia, 358.

— ejus definitio, 359; formula Magistri Sententiarum, 360, 8; formula Auctoris: facultas intellectus et voluntatis ad utrumlibet, 360, 8; est in intellectu radicaliter, in voluntate formaliter, 372.

— in Deo, 361.

— in angelis, 361; 370, 3:

— in homine, 362; 370, 3.

— in daemonibus, 370, 3.

— fundamentum sive principium radicale libertatis duplex: primum seu remotum et proximum, 361-362.

— Indifferentia requisita ad Libertatem multipliciter sumitur, 362; negative et privative sumpta, 364, 5; active, passive, utroque modo accepta, 364, 5.

— indifferentia requisita ad liberum arbitrium in communi secundum totam suam amplitudinem analogicam est sola negativa et activa ex parte subjecti, 364-365; 371-372.

— indifferentia vel potentialitas passiva sive objectiva ex parte objecti cogniti, 365-366.

— perfectissime invenitur in Deo, 365-366; 368-369.

— in creaturis semper admiscetur aliqua potentialitas ex parte subjecti, 366-367; essentialiter tamen et formaliter est fa-

cultas activa et usus ejus est actio, 367.
— liberum arbitrium creatum eo est perfectius quo magis assimilatur divino libero arbitrio tam in fundamento et radice quam in formalitate voluntatis ad utrumlibet se habentis, 95, 12; 368, 7.
— multo perfectius est in comprehensoribus quam in puris viatoribus etiam quantum ad usum, 368, 7.
— multo etiam perfectius est in confirmatis in gratia quam in non confirmatis, 371, 3.
— optime cohaeret cum praecepto et impeccabilitate, 312, 4.

Lutherus et lutherani errant circa concordiam liberi arbitrii cum divinae gratiae efficacibus auxiliis, 410, 1.

Meritum apud' Deum est effectus gratiae habitualis cooperantis, 309-321.
Nominis *meritum* acceptio multiplex, 309-311.
Meritum duplex: de condigno et de congruo, 321-325.
Meritum de condigno definitur: Operatio libera et bona moraliter ex qua adquiritur jus ad mercedem, praesupposita divina ordinatione, 311-317: ac primo quidem convenit actibus caritatis, consequenter actibus aliarum virtutum caritate formatarum, . 325-327.
Objectum meriti de congruo, 327-338.
Objectum meriti de condigno, 338-342, 349. Perseverantia gloriae cadit sub merito de condigno, non autem perseverantia viae, 342-345; bona etiam temporalia cadunt sub merito, non quidem absolute vel secundum se sumpta, sed prout instrumentaliter subserviunt nostrae saluti spirituali, 345-349.

Molina: corripitur, 122-127.
— exponitur ejus doctrina circa naturam liberi arbitrii, 353-354; corripitur, 354, 2-356, 3; ejus definitio crisi subjicitur, 357-358.
— ejus doctrina circa distinctionem gratiae sufficientis et efficacis, 393-397; 408, 9.
— ejus placita circa concursum Dei cum agentibus creatis, 375, 3; 382; 385, 5.
— doctrina ejus circa concordiam gratiae et liberi arbitrii, 413-416; 417, 8; 419, 10.

Molinistae non sunt semipelagiani, 412, 3; falsa tamen proferunt, 412-413.

Naturale bifarie sumitur: pro eo quod fluit ex natura et pro eo quod est secupdum naturam, 60, 6.

Ordo gratiae praesupponit ordinem naturae et perficit ipsum, 374, 2.
— totus ordo gratiae adjunctus ordini naturae potest dici auxilium Dei elevantis et perficientis jiaturam praeexistentem ad operationem supernaturalem et ad supernaturalem finem tendentem, 374, 2.

Pelagiani et semipelagiani circa concordiam liberi arbitrii cum divinae gratiae efficacibus auxiliis, 410-411.

Perseverantia duplex: habitualis et actualis, quae et finalis dicitur, 116, 1. Homo justus non eget nova gratia habituali ad perseverantiam habitualem; eget tame,n gratia actuali ad perseverantiam finalem, 116, 127-130.

Praecepta legis divinae gemina: naturalia et supernaturalia, 86-88; item affirmativa et negativa, 96-97. Bifarie impleri possunt: quoad substantiam operum et quoad modum meritorium, 86, 1. Homo in nullo statu potest implere sine gratia elevante praecepta supernaturalia legis **neque** praecepta naturalia quoad modum meritorium, 86, 1. Absolute loquendo concedendum est quod omnis homo quamdiu est in hac vita potest implere omnia mandata naturalia et super.naturalia, 94-97. Sine gratia tamen elevante nul-

Illis homo potest vitare peccata contra praecepta affirmativa supernaturalia, 109, 2.

Praemotio physica: quid, 22, 2.
Maximum discrimen inter concursum caelorum et causarum secundarum erga causas secundas et inter concursum causae simpliciter primae erga omnes alias causas et totum universum, 21-22.
— Fit secundum divinae providentiae rationem, non secundum naturae necessitatem, 28, 9; 374; 377-378.
— Est prior causa praemota natura et causalitate, 62, 50-51.
— duplex est: naturalis et supernaturalis, 124, 126; 127, 13; 407, 7; 416, 8; 418.

Praeparatio ad gratiam consummatam sive ad gloriam est per gratiam habitualem, 97, 1.
— ad gratiam habitualem fit per gratiam actualem, 98, 1.
Se praeparare ad gratiam habitualem idem est ac converti in Deum ut in finem supernaturalem vel facere quod in se est: et ideo illud commune proloquium, facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, non est intelligendum de faciente quod in se est ex viribus naturae, sed de faciente quod in se est cum auxilio Dei moventis et trahentis ad se, 98, 1; 100-101; 104-109; 251-252.
— ad suscipiendam gratiam habitualem in adultis requiritur actualis dispositio vel praeparatio liberi arbitrii ex gratia actuali praeveniente, 247-251.
— ad gratiam primam actualem nula praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praevenientis divinum auxilium, sed potius quaecumque praeparatio in homine est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum, 247, 1. Collationis gratiae prima causa est a Deo; defectus gratiae prima causa est a nobis, 251. Diversitatis gratiae collatae prima causa est ex parte Dei, dona sua distribuens prout vult; secundaria vero potest accipi ex parte hominis se praeparantis ad gratiam, quae tamen praeparatio major vel minor non est ex majori vel minori conatu naturali, sed ex majori vel minori gratia actuali praeveniente ex se efficaci, 253-255.
Vide *Dispositio ad gratiam*.

Resurrectio a peccato duplex: in fieri et in facto esse, 102, 2; ad primam sufficit gratia actualis; ad secundam requiritur insuper gratia habitualis, 101-104.
— ad rectitudinem naturalem et ad rectitudinem supernaturalem, 102, 4; 104, 108.

Scientia media, 419-420.

Sensus compositus et divisus in materia de libertate, 358-359; 406-409.
— in quaestione de obedientia et libertate Christi, 369-370.

Soto corripitur, 74-75.

Status naturae quintuplex: tres reales, nempe status justitiae originalis una cum justitia gratuita, status naturae lapsae et status naturae reparatae; ac duo possibiles, videlicet status naturae purae et status purae integritatis, 33-34; 45, 24.
Status naturae integrae: quid importet, 45-47; an fuerit aliquando sine justitia gratuita, 47-51. Vide *Justitia*.
Homo in nullo statu, etiam naturae integrae potest ex solis naturalibus verum aliquod supernaturale cognoscere, 26, 8.
Homo in statu naturae Integrae potest per sua naturalia velle et facere totum bonum morale naturale, 32.
Homo in statu naturae integrae potest omne verum naturale tam speculativum quam practicum cognoscere, 41-44.
Homo in statu naturae integrae poterat per vires suas naturales explicite et simpliciter Deum diligere super omnia ut est auctor naturae, 66, 1; 76-77.
Homo in statu naturae inte-

grae potest per proprias vires naturales servare omnia praecepta naturalia legis quoad substantiam operum et quoad modum virtutis acquisitae, 86.

Homo in statu naturae integrae potest per proprias vires naturales vitare omnia peccata mortalia et venialia contra legem naturalem, 109-111.

Status naturae lapsae.

Homo in statu naturae lapsae potest cognoscere aliquod verum tam speculativum quam practicum sive morale ex propriis viribus naturalibus cum solo generali auxilio naturali Dei absque speciali auxilio supernatural! gratiae, 23-25, 5; nequit tamen omnia collective cognoscere absque auxilio gratiae sanantis vulnus intellectus ejus, 25, 6-26, 7.

Homo in statu naturae corruptae potest velle et facere per virtutem suae naturae cum solo generali concursu et praemotione Dei auctoris naturae humanae aliquod bonum particulare naturale, .non tamen potest velle et facere totum bonum morale naturale nisi sanetur per gratiam, 32, 56-66.

Homo in statu naturae lapsae non potest Deum super omnia diligere amore perfecto simpliciter, etiam ut auctorem naturae, sine gratia sanante, 66-76; 80-81; potest tamen amore imperfecto et secundum quid et quoad meram substantiam actus, 81-83.

Homo in statu naturae lapsae noh potest per proprias vires sine gratia sanante implere omnia collective praecepta naturalia legis, etiam quoad meram substantiam operum, 86-90; neque omnia peccata mortalia co.ntra legem naturalem diu vitare, 90-91; neque gravibus tentationibus resistere, 91-94; potest tamen aliqua distributive servare, 90, 9.

Homo in statu naturae lapsae non potest diu vitare omnia peccata mortalia nisi a Deo sanetur per gratiam, 109.

Status naturae purae: quid, 33, 2; est possibilis, 34-38; non tamen decet divinam bonitatem creare hoipinem in tali statu, 38-41.

Homo in statu naturae purae posset ex viribus naturae habere actum dilectionis Dei naturalem quo diligeret Deum super omnia sive implicite sive explicite cognitum, 78-80.

Status naturae reparatae.

Homo in gratia constitutus non potest si.ne novo auxilio actuali Dei vitare diu omnia peccata venialia, potest tamen singula vitare praesertim plene voluntaria et deliberata; abstinere autem per totam vitam ab omni peccato veniali non potest absque speciali Dei privilegio, 112-116.

Indiget praeterea praemotione supernatural! Dei ad omnia opera salutaris exercenda, 116-127; ad opera vero naturalia moraliter bona sufficit praemotio naturalis Dei ut auctoris naturae, 120, 7.

Suarez: exponitur et corripitur ejus doctrina de natura liberi arbitrii, 357; 358, 6.

— frustra laborat contra thomistas, 367; 372.

— crisi subjicitur ejus doctrina circa distinctionem gratiae sufficientis et efficacis, 393-397; 408, 9; circa conCursum Dei cum causis creatis, 375, 3; 382; 387: circa concordiam gratiae et liberi arbitrii, 413-416; 417, 8; 419, 10.

Supernaturale duplex: quoad substantiam et quoad modum, 82, 20; 83, 21; 85, 13.

Tentatio: Ad resistendum tentationibus vehementibus et diuturnis non sufficiunt virtutes acquisitae, sed requiritur auxilium gratiae Dei, 95, 13; 96.

Thomas, S. Mutavit sententiam circa possibilitatem servandi praecepta naturalia sine gratia ab

homine in statu naturae lapsae, 97, 15.

Veritas: naturalis et supernaturalis, 20-23; speculativa et practica sive moralis, 23-27; omnis et singula ordinis naturalis, 23-27.

Veritatis cognitio.

Ad actualem cognitionem cujuscumque veritatis indiget homo divino auxilio interiori praemovente intellectum ejus, 20, 1-22, 2.

Ad cognitionem cujuscumque veritatis supernaturalis eget homo divino auxilio supernaturali exterioris revelationis; quod si agatur de cognitione salutari, indiget ulterius auxilio supernaturali interiori actuali vel habituali, 20, 1; 26, 8-31, 11.

Ad cognitio.nem veritatum naturalium, saltem aliquarum, non eget homo auxilio supernaturali interiori neque exteriori, 20, 1; 23, 5-25, 5; interdum tamen Deus miraculose aliquos intruit de illis quae per naturalem rationem cognosci possunt, 20, 1.

Vide *Status naturae integrae, Status naturae lapsae.*

Visio beatifica est actus elicitus intellectus elevati per lumen gloriae, 76.

Voluntas Dei antecedens et consequens, 405, 6.

Vulneratio naturae. Vide *Status naturae lapsae.*

Vulnus ignorantiae: afficit directe intellectum practicum, i.ndirecte intellectum speculativum, 23, 3; 25, 6; 26, 6.

INDEX QUAESTIONUM ET ARTICULORUM

INTRODUCTION

Pag.

1. — EI manuscrito y su historia 5
2. — Autenticidad baneciana y cronologia de esta lectura 8
3. — Nuestra edicion 11

QUAESTIO CENTESIMANONA

De exteriori principio actuum humanorum, scilicet de gratia

Dubium circa titulum quaestionis *(Herrera)* 15

Art. I. — Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit *(Bâtiez)* 20

" II. — Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia 31

" III. — Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia 66

" IV. — Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit 86

" V. — Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia 97

" VI. — Utrum homo, possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae ...97

" VII. — Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae 101

" VIII. — Utrum homo sine gratia possit non peccare 109

IX. — Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitari peccatum, absque alio auxilio gratiae 116

Pag.

Art. X. — Utrum homo, sine gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum 116

QUAESTIO CENTESIMADECIMA

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam

Art. I. — Utrum gratia ponat aliquid in anima 131
II. — Utrum gratia sit qualitas animae..... 132
IU. — Utrum gratia sit idem quod virtus 160
IV. — Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum 166

QUAESTIO CENTESIMAUNDECIMA

De divisione gratiae

Art. I. — Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam..... 171

QUAESTIO CENTESIMAUNDECIMA

(Herrera)

De divisione gratiae

Art. I. — Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam..... 174
II. — Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem 181
III. —Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem *209*
IV. — Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur 217
V. — Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens 223

QUAESTIO CENTESIMADUODECIMA

De causa gratiae

Art. I. — Utrum solus Deus sit causa gratiae 232

Pag.

QUAESTIO CENTESIMADUODECIMA

(Banez)

De causa gratiae

Art. I. — Utrum solus Deus sit causa gratiae 247
II. — Utrum requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis 247
III. — Utrum necessario, detur gratia se praeparanti ad gratiam vel facienti quod in se est 251
IV. — Utrum gratia sit major in uno quam in alio 252
" V. — Utrum homo possit scire se habere gratiam 255

QUAESTIO CENTESIMADECIMATERTIA

De effectibus gratiae. Et primo de justificatione impii

Art. I. — Utrum justificatio impii sit remissio· peccatorum. .. 266
II. — Utrum ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, requiratur gratiae infusio .. 267
" III. — Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii 290
IV. — Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei. 293
V. — Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum 294
" VI. — Utrum remissio· peccatorum debeat numerari inter ea quae requiruntur ad justificationem impii 297
" VII. — Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive 301
" VIII. — Utrum gratiae infusio sit prima ordine inter ea q.uae requiruntur ad justificationem impii . 302
IX. — Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei 306
X. — Utrum justificatio impii sit opus miraculosum . .. 307

QUAESTIO CENTESIMADECIMAQUARTA

De merito

Art. I. — Utrum homo possit aliquid mereri a Deo 309
H. — Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam 318

Pag.

Art. III. — Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam ex condigno..... 321
IV. — Utrum gratia sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes 325
V. — Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam ... 327
VI. — Utrum homoi possit alteri mereri primam gratiam .. 333
" VU. — Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum 336
" VUL — Utrum homo possit mereri augmentum gratiae vel caritatis 338
" IX. — Utrum homo possit perseverantiam mereri 342
" ' X. — Utrum temporalia bona cadant sub merito 345
X. — Utrum temporalia bona cadant sub merito *(Mantius de Corpore Christi)* 347

TRACTATUS

De vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem

(Auctore Dominico Bcmez)

PRIMA PARS

Cap. I. — In quo investigatur vera definitio liberi arbitrii, rejecta aliorum mala definitione 353
" II. — In quo examinatur qualis indifferentia necessaria sit ad usum liberi arbitrii et ubi isit haec indifferentia. 363
" m. — In quo ad argumenta respondetur 368

SECUNDA PARS

Cap. I. — In quo explicatur quid sit auxilium..... 373
" n. — In quo exactius inquiritur quotuplex sit auxilium Dei. 382
" TTT __ De differentia auxilii sufficientis et efficacis 389
" iv.— In quo ad argumenta in oppositum respondetur..... 397

MANRESA HALL

Pag.

TERTIA PARS

De legitima et vera concordia nostri liberi arbitrii cum efficacia gratiae

Cap. unicum. — Quod, quamvis concordia nostri liberi arbitrii cum divinae gratiae efficacibus auxiliis et aeterna praedestinatione semper fuerit difficilis ad intelligentiam in hac vita, tamen modus dicendi ex sancto Augustino et sancto Thoma amplectendus est..... 410

INDICES

Auctorum 423
Thomisticus 427
Alphabeticus rerum 429
Quaestionum et articulorum 437